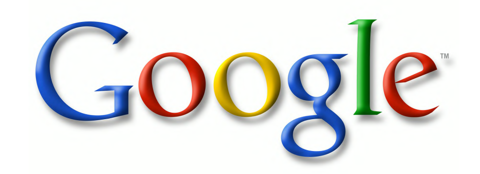






LA

DOCTRINE DU LOGOS

DANS

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

ET

DANS LES ŒUVRES DE PHILON

PAR

JEAN RÉVILLE



PARIS
G. FISCHBACHER, ÉDITEUR
33, RUE DE SEINE, 33

1881

LA

DOCTRINE DU LOGOS

DANS

LE QUATRIÈME ÉVANGILE ET DANS LES ŒUVRES DE PHILON

Saint-Denis. — Imprimerie J. Brochin, rue de Paris, 94.

LA

DOCTRINE DU LOGOS

DANS

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

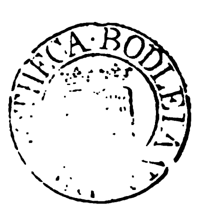
ET

DANS LES ŒUVRES DE PHILON

PAR

JEAN RÉVILLE





PARIS
G. FISCHBACHER, ÉDITEUR
33, RUE DE SEINE, 33
—
1881

LA

DOCTRINE DU LOGOS

DANS

LE QUATRIÈME ÉVANGILE ET DANS LES ŒUVRES DE PHILON

I

NATURE DE LA QUESTION

Parmi les divers produits littéraires qui forment le recueil canonique du Nouveau Testament, il en est un dont le caractère est tellement particulier qu'il a toujours, à juste titre, occupé une place à part dans la vénération des croyants et dans les recherches des théologiens. Par l'intimité de son mysticisme il a charmé les âmes pieuses, par la profondeur de ses spéculations il a captivé les esprits dogmatiques; par son origine énigmatique il a excité la curiosité des critiques. Il se dégage de notre quatrième Evangile comme un parfum mystérieux, qui séduit le lecteur en semblant lui promettre des jouissances d'autant plus grandes que sa méditation sera plus pénétrante. En l'étudiant, le savant critique laisse parfois échapper un cri d'admiration, et les esprits contemplatifs sont entraînés par la grandeur et la beauté des pensées

qui y sont contenues. Autant, en effet, l'esprit humain aime en général la clarté, la compréhension exacte des choses, autant il ne redoute pas, en matière de poésie, de spéculation et de religion, les horizons vagues et quelque peu mystérieux, où les contours de la pensée sont estompés, et où le fond réel du tableau se laisse deviner sans blesser les yeux par des lignes trop sèches et trop arrêtées. En pareille matière nous avons besoin d'éprouver le sentiment de l'infini; nous comprenons d'une manière instinctive que l'infini ne peut que se deviner, et nous savons gré à l'auteur de laisser le champ libre à notre imagination et à nos aspirations personnelles.

Mais ce caractère mystérieux, joint à la complexité des éléments qui ont donné naissance au quatrième Evangile, rend singulièrement difficile la tâche de ceux qui veulent chercher la genèse de cet Evangile, en analysant les facteurs dont il est le produit, et résoudre toutes les questions soulevées par la critique philosophique et littéraire. L'auteur est inconnu; la date de la composition ne peut être fixée que par approximation; les données de la tradition sur la première histoire du livre sont tardives, le plus souvent dépourvues de valeur en elles-mêmes, et parfois sans aucune garantie d'authenticité. Le nom même d'*Evangile* qui a été donné à ce livre conjointement aux trois synoptiques, l'assimilation qui en a été faite dès les premiers temps avec ces recueils évangéliques de nature toute différente, suffisent déjà à prouver que de très-bonne heure on s'est mépris sur son véritable caractère. Car s'il y a une chose qui saute aux yeux, et que le parti-pris dogmatique peut seul récuser, c'est que le quatrième Evangile est essentiellement différent des trois premiers, différent par

la forme, par le fond, par l'esprit, par le but, en un mot, par tout ce qui constitue la nature d'une œuvre littéraire. Aussitôt qu'une critiqne indépendante et scientifique s'est appliquée à l'étude de nos Évangiles, cette vérité s'est fait jour avec un éclat croissant. Dès lors on a de plus en plus séparé le quatrième Evangile des précédents; on en a fait ressortir le côté spéculatif et l'esprit religieux *sui generis*; et, fort de ces nouveaux résultats, on a cherché à résoudre les questions relatives à l'origine du livre, en s'appuyant sur les critères internes infiniment plus riches que la maigre moisson des critères externes. Il en est résulté un grand nombre de travaux critiques dont quelques-uns font le plus grand honneur à la science théologique moderne. Nulle part peut-être la révolution opérée dans la théologie biblique par la vaillante école de Tubingue, n'a porté des coups aussi décisifs que sur ce terrain spécial.

La même conception philosophique de l'histoire qui, dans la théologie biblique, avait substitué à l'harmonistique forcée de l'exégèse antérieure la notion plus exacte d'une évolution interne dans la première pensée chrétienne, la même science qui mettait au jour les nombreuses attaches par lesquelles le Christianisme naissant se relie au milieu historique où il s'est développé, ne permettaient pas d'en rester là. Il ne suffisait pas de considérer le quatrième Evangile comme un bloc erratique, sans rapports avec les manifestations spirituelles de la même époque. Après en avoir dégagé la nature toute particulière, après en avoir analysé soigneusement les traits distinctifs, on reconnut bientôt que le quatrième Evangile est l'intermédiaire logique indispensable entre la théologie

proprement évangélique et la première dogmatique catholique. Cette considération corroborée par plusieurs autres, — surtout par la position de cet Evangile dans la grande lutte du Christianisme judaïsant et du Christianisme hellénique, — contribua à faire admettre d'une manière générale la théologie johannique comme le couronnement de l'évolution théologique dont les livres du Nouveau Testament sont pour nous les témoins. Cette thèse devait être accueillie favorablement par les défenseurs de l'authenticité de l'Evangile, puisqu'ils y trouvaient la confirmation de leur ancienne hypothèse d'un évangile complémentaire des trois précédents, et un hommage indirect à la valeur supérieure du récit fourni par un témoin oculaire. Elle était développée, d'autre part, avec insistance par les adversaires de l'authenticité, qui s'appuyaient sur ce caractère synthétique du quatrième Evangile pour lui assigner une date bien postérieure à la date traditionnelle, et pour y voir la solution vraiment supérieure de presque toutes les questions qui agitèrent le milieu du second siècle (1).

Laissant de côté des conclusions aussi divergentes, nous nous bornons à reconnaître que la thèse elle-même qui fait de la théologie johannique le couronnement de la première étape de la théologie chrétienne, est universellement adoptée. Le désaccord reparaît lorsqu'il s'agit de déterminer plus exactement les relations qui unissent le quatrième Evangile à la tradition évangélique, telle que nous la donnent les recueils de Mathieu, de Marc et de Luc, et de spécifier la nature et l'importance des influences,

(1) Voyez à ce sujet le remarquable ouvrage de M. Scholten : *Het Evangelie naar Johannes*. Leiden 1864, de la page 447 jusqu'à la fin de l'ouvrage.

extérieures à cette tradition, qui ont donné au quatrième Evangile un cachet aussi distinct. Une foule de questions aussi intéressantes que délicates à résoudre se présentent à ce sujet : sous quelle forme l'auteur a-t-il connu la tradition évangélique ? quelle valeur lui accordait-il ? dans quel milieu intellectuel a-t-il vécu et quelles influences a-t-il pu subir, etc. ? La solution de ces questions diffère beaucoup suivant le point de vue que l'on adopte concernant l'authenticité de l'ouvrage. Ainsi, un auteur qui croit pouvoir retarder la composition de l'Evangile jusque vers le milieu du IIe siècle, pourra y retrouver des influences gnostiques ou des préférences pour tel évangile antérieur déjà nettement déterminé, ce qui n'aurait pas de raison d'être à une époque précédente. En tout état de cause, il est certain que l'auteur du quatrième Evangile introduit dans la littérature chrétienne des éléments nouveaux, déjà parfaitement constitués, et qui doivent par conséquent lui venir du dehors. Déterminer ces éléments et rechercher leur provenance, c'est préparer le terrain pour la solution des rapports avec la tradition évangélique, puisque cela revient à reconstituer les dispositions d'esprit avec lesquelles l'auteur a accueilli cette tradition.

On est autorisé, croyons-nous, à considérer comme universellement admis, que les deux caractères par lesquels le quatrième Evangile trahit son origine particulière, consistent dans le mysticisme intellectualiste dont il est pénétré et dans la nature même de la philosophie à laquelle il se rattache. Il est, en effet, impossible d'en retrouver les germes dans les récits proprement évangéliques ; et, quant aux fragments des épîtres pauliniennes auxquels on serait tenté de rattacher le développement théologique

et mystique du quatrième Évangile, ils impliquent eux-mêmes des influences extra-évangéliques, de telle sorte qu'on serait plutôt en droit de se fonder sur cette analogie pour remonter à la source commune qui a pu les inspirer tous deux. C'est, en effet, le précieux privilège de la prédication purement morale et religieuse du Christ, de pouvoir s'accommoder ainsi de doctrines et de systèmes d'origine étrangère, de natures diverses, sans perdre pour cela son charme et sa valeur. L'accompagnement peut changer; la mélodie reste toujours la même.

Il tout naturel que l'on ait songé de bonne heure à mettre en rapport les spéculations du quatrième Evangile avec la philosophie judéo-alexandrine, qui nous est surtout connue par les œuvres de Philon d'Alexandrie. La propagation générale de cette philosophie, plus ou moins modifiée, parmi les Juifs de la dispersion durant le Ier siècle permettait une pareille hypothèse, et certaines analogies entre elle et le quatrième Evangile, frappantes à première vue, lui prêtèrent de prime abord une grande vraisemblance. La façon dont l'auteur du quatrième Evangile commence son récit suffirait à elle seule à la légitimer. » A l'origine était le Logos », etc....., ces paroles ne peuvent s'adresser qu'à un public déjà familiarisé avec les spéculations philosophiques sur le Logos, l'être intermédiaire entre Dieu et l'homme. Pour toute autre catégorie de lecteurs elles eussent été parfaitement incompréhensibles; et l'on avouera qu'en général ce n'est pas le but d'un prologue d'obscurcir le corps même de l'ouvrage. Le prologue du quatrième Evangile suppose l'existence et la propagation assez générale d'une philosophie déjà connue, qu'il suffisait de résumer en quelques lignes

pour y rattacher le récit qui devait suivre. Bien plus, ce récit lui-même est visiblement dominé par la préoccupation constante d'assimiler le Christ au Logos incarné. Quelle pourrait être cette philosophie, si ce n'est la doctrine judéo-alexandrine avec ses spéculations multiples concernant le Logos ? Non seulement le quatrième Evangile et les ouvrages de Philon ont en commun l'expression *Logos*, non seulement le Logos en tant qu'être intermédiaire entre un Dieu inaccessible et un monde mauvais est le centre de la théologie des deux auteurs, mais encore le second terme caractéristique de l'Evangile, celui de *Paraclet*, se retrouve également dans les traités de l'écrivain d'Alexandrie. Il n'est donc pas étonnant que les commentateurs du quatrième Evangile aient, en grande majorité, signalé le rapport dont nous parlons. En général ils estiment que l'évangéliste a emprunté à Philon le terme *Logos*, et qu'il a subi plus ou moins directement l'influence de la philosophie judéo-alexandrine.

Outre les nombreux travaux sur le quatrième Evangile dans son ensemble, un certain nombre d'études spéciales ont été publiées sur la question qui nous occupe. Parmi celles dont j'ai connaissance, il faut signaler : *Lœsner. Spec. lect. Philonis.* Lipsiæ, 1758, p. 137-163. — *Carpzov. Philoniana.* Lib. VII. De logo Philonis non Johannis. — *Ballenstedt. Philo und Johannes,* 1812. — *Hölemann. De evangelii Johannis introitu,* 1855. — *Niedner. De subsistentia* τῷ θείῳ λόγῳ *apud Philonem Judæum et Johannem apostolum tributa* dans la Zeitschrift für hist. Theol. 1849. 3. — *Bruno Bauer, Der alt-testamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes* dans la Zeitschrift für specul. Theol. I, 2. p. 169 sqq. — *Weizsäcker. Abhandlung über die johanneische*

Logoslehre dans les Jahrbücher für deutsche Theologie. 1862, IV, p. 619 sqq. (Cpr. : *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*. 1864, p. 220-302), etc.

Cependant malgré l'abondance des travaux qui traitent exclusivement ou partiellement des rapports entre les notions du Logos dans les œuvres de Philon et dans le quatrième Evangile, il me semble qu'une nouvelle étude de la question pourrait offrir quelque intérêt. Il faut bien avouer que plusieurs des nombreux commentateurs de l'Evangile ne l'ont examinée que d'une manière accessoire (1). Tantôt le résultat général de leurs travaux les conduisait à rechercher de préférence dans les manifestations ultérieures du syncrétisme philosophique les influences extérieures qui ont contribué à la formation du quatrième Evangile. Tantôt ils inclinaient à ne pas attacher une grande importance à la question, parce qu'ils reléguaient dans les quelques lignes du prologue toute la partie philosophique de l'Evangile, et se refusaient à constater dans le reste de l'ouvrage autre chose qu'un simple récit où la spéculation n'a rien à voir. Tantôt enfin ils étaient à tel point frappés par les différences entre le Logos de Philon et le Logos de l'Evangile, qu'ils ne pouvaient plus accorder de valeur aux analogies signalées d'un autre côté Bref, les commentaires n'expriment le plus souvent que a simple opinion de l'auteur plutôt qu'ils n'offrent une discussion suivie de la question. Les travaux spéciaux que nous avons signalés sont presque tous déjà anciens. Depuis leur composition des progrès notables se sont ac-

(1) L'un de ceux qui ont le mieux résumé la discussion, quoique sous une forme très-brève, est Th. Keim. dans sa *Geschichte Jesu von Nazara*, I, p. 112 114. 1867.

complis dans la science théologique ; les études philoniennes, quoique passablement négligées depuis les grands travaux de Gfröer et de Dähne, ont subi un sérieux développement grâce à MM. Zeller, Max Heinze, Siegfried, etc; et l'interprétation du quatrième Evangile a subi des modifications radicales.

La question des rapports entre la philosophie philonienne et la doctrine du quatrième évangéliste est indépendante de la question de l'authenticité de l'Evangile. Même authentique, l'Evangile n'a pas été composé, de l'aveu des plus conservateurs eux-mêmes, avant l'extrême limite du Ier siècle, à une époque où Philon était déjà mort depuis longtemps. Et les défenseurs les plus acharnés de l'authenticité sont bien forcés de reconnaître, que l'apôtre Jean a tout au moins juxtaposé à la prédication du Christ une doctrine philosophique d'origine étrangère. Notre point de départ est dans cette concession même. En résumant ce qui précède nous disons : le quatrième Evangile contient manifestement des éléments d'origine étrangère à la tradition évangélique, soit au point de vue des idées spéculatives, soit au point de vue de la méthode et du caractère religieux ; le courant philosophique auquel ils sont empruntés paraît de prime abord être celui de la spéculation judéo-alexandrine ; avant de diriger ses recherches d'un autre côté il convient de contrôler par une analyse minutieuse jusqu'à quel point cette apparence peut se justifier.

En pareille matière toutefois il est indispensable de bien préciser la portée de ses expressions. D'une façon générale il est imprudent de conclure de l'emploi commun des mêmes termes par deux auteurs différents, à un emprunt

direct opéré par l'un d'entre eux. A bien plus forte raison cette conclusion est-elle prématurée, lorsqu'il s'agit d'expressions communes à deux auteurs appartenant à une époque éloignée de la nôtre. On prétend qu'aux yeux des Chinois les Européens se ressemblent tous ; ils ne saisissent, en effet, chez ces derniers que les traits généraux de la physionomie qui constituent les caractères distinctifs de notre race, et qui sont communs à tous les individus de cette race. La même illusion risque d'induire en erreur les critiques qui étudient des périodes très-éloignées de notre temps et dont il ne nous reste que peu de documents. A chaque instant ils sont exposés à considérer comme propriété d'un seul individu ce qui était en réalité le patrimoine commun à tout un ensemble de penseurs, à tout un courant intellectuel ; et lorsqu'ils rencontrent chez un auteur des caractères communs avec un autre écrivain de la même époque, ils sont tentés d'en déduire la dépendance du premier à l'égard du second. Cependant il serait plus exact d'en conclure simplement que tous deux ont vécu dans un milieu analogue, se sont trouvés dans des conditions de développement semblables, et qu'ils ont été entraînés par le même courant, celui de leur époque. Supposons qu'il ne restât à nos descendants éloignés qu'une vingtaine d'écrits philosophiques de notre siècle ; il y a fort à parier que les expressions comme « subjectif », « objectif » se rencontreraient dans plusieurs d'entre eux. Il serait cependant inexact d'en conclure que ces derniers aient tous été écrits par des disciples de Kant. Combien de personnes de nos jours emploient ces expressions qui n'ont jamais ouvert un livre du philosophe de Kœnigsberg, et qui sont certainement

bien éloignées de partager son système philosophique ! Elles les emploient, parce que ces expressions, avec le sens que leur a donné Kant, font partie du bagage scientifique de notre siècle, parce qu'elles ont vécu dans un milieu intellectuel où l'influence de Kant s'est fait puissamment sentir. Il en est absolument de même au premier siècle de notre ère, et il faut vraiment admirer la confiance de bon nombre de critiques qui, pour deux ou trois expressions communes employées par des auteurs contemporains, établissent un rapport direct et immédiat entre eux.

Lorsqu'il s'agit d'étudier les rapports du quatrième évangéliste et de Philon, cette observation d'une portée générale emprunte à la nature même de ces auteurs une importance toute particulière. Philon, en effet, n'est pas une de ces puissantes personnalités qui font école et qui lancent dans la circulation générale une foule d'idées qui leur sont personnelles. Il a probablement contribué pour sa part à la formation de la philosophie judéo-alexandrine ; mais nous savons pertinemment qu'il ne l'a pas créée, qu'elle existait déjà longtemps avant lui. Quelques écrits antérieurs de même tendance parvenus jusqu'à nous, et certains passages de ses propres ouvrages nous le prouvent abondamment. Alors même que ses œuvres furent lues pendant les siècles suivants plus que le silence relatif à leur sujet ne le ferait supposer, nous savons cependant aussi qu'elles ne jouirent pas d'une de ces réputations qui imposât à tout penseur le devoir de les lire. Philon doit l'importance qu'il a pour nous, surtout au fait qu'il est le seul représentant de la philosophie judéo-alexandrine, dont nous possédions encore des œuvres considérables ; en lui se résume pour nous tout un mou-

vement de l'esprit humain. Aussi faut-il doublement se garder de considérer comme un emprunt fait à Philon personnellement les analogies, même frappantes, que l'on constate entre lui et quelqu'autre écrivain contemporain. — Alors à quoi bon se livrer à des études comparatives sur les doctrines communes à Philon et à l'auteur du quatrième Evangile, demandera-t-on peut-être, puisque le droit d'en tirer une conclusion est retiré d'avance ? Tout simplement pour savoir si la philosophie, à laquelle l'auteur de l'Evangile a puisé, est bien cette philosophie judéo-alexandrine que nous ne pouvons connaître que par Philon. C'est là ce qui nous importe.

Il fallait poser ces réserves à la base de notre étude ; elles modifient, en effet, les conditions du débat. Du moment qu'il ne s'agit pas de rechercher si le quatrième évangéliste a puisé directement dans les œuvres de Philon lui-même les éléments de sa philosophie, on n'a pas le droit de réclamer une série de citations et d'emprunts constituant entre les deux auteurs le rapport immédiat de maître à disciple. Comparer les termes caractéristiques du quatrième Evangile avec ceux du langage judéo-alexandrin dont se sert Philon, confronter les principales doctrines philosophiques de l'Evangile avec celles de la philosophie judéo-alexandrine propagées par Philon, mettre en parallèle la méthode, la constitution intellectuelle de l'évangéliste et du représentant attitré de cette philosophie, telle est notre tâche. Dans le cas où, sur chacun de ces points, nous aboutirons à des analogies frappantes, à des ressemblances incontestables, il en résultera que les deux auteurs appartiennent à une même catégorie de penseurs et qu'ils ont en commun une même

philosophie. Dans le cas opposé, les analogies apparentes à première vue se réduiront à la simple communauté de certaines expressions et de quelques idées appartenant au domaine général de leur époque et insuffisantes à les classer dans une même famille de penseurs.

De toute façon il faut s'attendre à des différences, même assez sensibles, entre eux. Le caractère vague et mal délimité de la philosophie judéo-alexandrine, comme de tous les systèmes syncrétistes de la même époque, conduit à supposer que les divergences entre ses différents adhérents, même du temps de Philon, devaient être assez considérables. A combien plus forte raison ces divergences devaient-elles exister entre le système judéo-alexandrin, tel qu'il se présente à nous dans les œuvres de Philon, et ce même système un grand demi-siècle plus tard, au milieu de la formidable confusion philosophique et religieuse dont la fin du premier siècle nous offre le spectacle ? Enfin il est clair que l'adhésion du quatrième évangéliste au Christianisme a dû introduire dans son système philosophique, quel qu'il fût, des modifications importantes, constituant par la force des choses autant de différences avec la forme indépendante de ce système. Ce qui, à priori, serait étonnant, c'est qu'il n'y eût pas de différences saillantes entre la philosophie judéo-alexandrine de Philon et celle de l'évangéliste.

Ce n'est pas tout. La nature même des deux auteurs dont nous allons comparer les idées, impose encore d'autres réserves. Ni l'un ni l'autre ne nous présentent un type de doctrines bien définies, rigoureusement classées et susceptibles d'une comparaison suivie. Il n'est pas possible de mettre en parallèle *le* Logos de Philon et *le*

Logos du quatrième évangéliste, parce que cette conception centrale des deux auteurs n'offre elle-même aucune unité philosophique. Une étude tant soit peu approfondie des œuvres de Philon prouve qu'il a combiné sous un nom commun diverses notions de nature et d'origine différentes, mutuellement irréductibles. La même observation s'applique, d'une manière moins frappante mais non moins réelle, à la conception du Christ-Logos dans le quatrième Evangile. Il faut donc tenir compte des éléments hétérogènes qui constituent l'unité apparente du Logos dans chacun de nos auteurs, et comparer les facteurs dont il se compose, leur importance relative, la méthode qui à présidé à leur combinaison imparfaite, les dispositions intellectuelles qui ont rendu cette combinaison possible, plutôt que de comparer directement *le* Logos philonien *au* Logos évangélique. Sans cette précaution, rien de plus facile que de citer entre les deux auteurs, à la fois des analogies frappantes et des différences irréductibles sur un seul et même point. A chaque instant la contradiction existe, non pas entre les deux auteurs, mais dans l'esprit de chacun d'eux, en sorte qu'il y a différence ou analogie suivant que l'on se fonde, pour connaître leur pensée, sur tel passage plutôt que sur tel autre.

Il me semble que l'étude des rapports de la doctrine johannique (1) avec la philosophie judéo-alexandrine s'est ressentie mainte fois de l'oubli de ces considérations. Ainsi dans l'interprétation de l'Evangile on a séparé le plus souvent le prologue, du corps de l'ouvrage, pour en faire

(1) J'emploie les expressions : *Evangile de Jean*, *conception ou doctrine Johannique*, pour plus de facilité, sans qu'elles impliquent une adhésion à l'authenticité du quatrième Evangile.

comme un travail à part, résumant toute la spéculation de l'auteur, de telle façon que ses idées philosophiques, épuisées dans ces quelques versets, fussent exclues de l'Evangile proprement dit. Pour connaître le Logos johannique il fallait se borner aux données vagues et insuffisantes du prologue. Une exégèse plus rationnelle a changé cette façon de voir. Elle a rejeté une interprétation, d'après laquelle l'auteur, après nous avoir présenté son héros sous une forme, aurait immédiatement abandonné son premier point de vue pour nous le présenter ensuite sous une autre forme, radicalement différente de la première, voire même contradictoire. Elle a montré dans tout le cours de l'Evangile l'influence persistante de la notion philosophique du Logos, modifiant l'histoire évangélique autant qu'il le fallait pour identifier Jésus de Nazareth avec l'Etre intermédiaire entre un Dieu inaccessible dans sa perfection et un monde mauvais (1). Elle a restitué tous les traits caractéristiques du Logos répandus dans l'Evangile entier. Elle ne se refuse pas à voir les contradictions entre l'activité du Logos avant l'incarnation et celle après l'incarnation ; mais elle ne déduit pas de ces contradictions que l'auteur, après avoir introduit le Christ auprès de ses lecteurs comme Logos incarné, ait tout simplement oublié qu'il parlait du Logos. Elle en conclut au contraire qu'il n'a pas senti ces contradictions et que, pour comprendre sa pensée entière, nous devons les admettre telles quelles, sans en supprimer la moitié, et sans

(1) La preuve de cette assertion est donnée dans le cours de cette étude par l'examen des divers passages topiques. Le lecteur verra également plus loin, comment s'expliquent les contradictions de la conception johannique du Logos.

nous efforcer de fondre dans une unité effective des éléments qui ne le comportent pas.

D'autre part, on a beaucoup trop négligé dans les œuvres de Philon le côté purement moral et religieux du Logos au profit de son rôle métaphysique. Ne pouvant pas ramener à un type unique, même vague et mal défini, les éléments divers dont se compose le Logos philonien, on a laissé de côté ceux qui offraient le moins de précision et le moins de vernis philosophique; on s'est attaché au rôle cosmique du Logos, sans observer que, malgré sa plus grande précision, c'est celui qui préoccupe le moins Philon. Au lieu de reconnaître les contradictions entre les diverses faces du Logos philonien, on a cherché en vain à les combiner dans une unité philosophique, et l'on n'est parvenu qu'à priver le système de ce qui fait justement son caractère particulier.

Cette courte digression, dont les affirmations principales trouveront amplement leur confirmation dans la suite de notre étude, suffit à montrer de quel écueil il faut se garder en pareille matière. En ne reconstituant le Logos johannique que d'après le Prologue et le Logos philonien que d'après son côté métaphysique, on a négligé ce qui chez les deux auteurs est de beaucoup le plus important : l'activité morale et religieuse du Logos. On s'est ainsi détourné du terrain où les analogies entre les deux auteurs sont le plus frappantes, et où leurs différences sont le plus significatives. On a laissé de côté ce qui est essentiel à leur caractéristique, savoir la confusion qu'ils font tous deux, avec la plus entière bonne foi, entre des conceptions hétérogènes du Logos.

Quiconque a pénétré ainsi jusque dans les replis tor-

tueux de la doctrine philonienne, ne s'attendra donc pas à retrouver chez un adhérent passablement postérieur de cette philosophie un accord impossible sur les principales questions qui y sont résolues. Il recherchera des analogies, mais il ne sera pas étonné de rencontrer de nombreuses divergences; il comprendra qu'à priori certains passages de l'auteur postérieur seront en contradiction flagrante avec certains passages philoniens. Mais il examinera si la contradiction avec l'une des solutions philoniennes ne se transforme pas en analogie avec une autre solution du même auteur sur la même question; et surtout il se demandera si le principe des contradictions internes n'est pas le même chez les deux auteurs confrontés. C'est probablement faute d'avoir tenu compte de ces conditions particulières inhérentes au sujet, que les critiques ont pu donner des solutions diamétralement opposées à la question qui nous occupe, en se fondant, de part et d'autre, sur des citations en apparence irréfutables.

Il serait présomptueux de prétendre à notre tour la résoudre d'une façon satisfaisante pour tous. La nature même de la question, la façon dont nous l'avons posée et les restrictions dont nous l'avons entourée, ne comportent guère une solution catégorique. Cependant c'est ainsi, et uniquement ainsi, qu'elle est susceptible d'une solution quelconque.

Avant d'entreprendre la comparaison proprement dite du Logos de Philon et du Logos de Jean, il convient de rappeler brièvement ce qu'ils sont, d'autant plus que les idées de Philon ne sont pas aussi connues que celles du quatrième évangéliste. L'étude du Prologue de Jean nous permettra de passer à l'examen du rôle cosmique du Logos

d'après les deux auteurs et de fixer les rapports généraux de leurs conceptions du monde. La question de l'incarnation, l'activité religieuse et morale du Logos incarné nous occuperont ensuite; et nous pourrons, en nous fondant sur les résultats précédemment acquis, terminer par l'étude comparée du genre intellectuel des deux auteurs.

II

LE LOGOS DANS LES ŒUVRES DE PHILON (1).

Philon d'Alexandrie appartient à cette catégorie de penseurs auxquels on a donné le nom de philosophes judéo-alexandrins. Juif par la naissance et par la foi religieuse, gagné à la science grecque dont Alexandrie était alors le principal centre, il se trouva, comme ses congénères, en possession d'une double conviction parfaitement arrêtée : il admit, d'une part, la vérité des conceptions philosophiques empruntées aux Grecs et continua, d'autre part, à croire que l'enseignement de Moïse était la vérité absolue, d'origine divine. Sous peine de reconnaître à la fois deux ordres de vérités contradictoires, il fut obligé de considérer la philosophie grecque et la doctrine mosaïque comme les expressions diversifiées d'une seule et même vérité, proclamée toute entière par Moïse sous une forme symbolique, et reproduite à l'état sporadique par les Grecs. La

(1) Ce chapitre est le résumé d'une étude antérieure intitulée : *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*. Genève, 1877, où l'on trouve la discussion des principales affirmations alléguées ici.

Les citations de Philon sont faites d'après l'édition *Mangey*, 1744, et pour les œuvres qui n'existent que dans la traduction arménienne, d'après l'édition *Aucher*. Venise, 1826.

méthode d'interprétation allégorique, généralement admise de son temps, lui permit de justifier son opinion par les textes, en révélant sous la forme d'accommodation des livres mosaïques le fond philosophique grec. Au moyen du procédé commun à tous les esprits actifs liés par la foi à l'autorité dogmatique d'un document ancien, il retrouva ainsi toutes ses idées philosophiques dans les archives religieuses de son peuple. Divers traits de son caractère intellectuel, tels que l'ignorance de l'histoire et l'absence radicale de la notion de réalité concrète, sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir plus tard, lui facilitèrent cette tâche, et rendirent possible la formidable confusion qui est à la base de son système. Son esprit à la fois dialectique et mystique, sa terminologie peu rigoureuse y contribuèrent également. La nature de ses ouvrages, des commentaires libres, le dispensa de formuler ses idées en système, et l'usage de la version des LXX, dont les inexactitudes trahissent parfois des préoccupations syncrétistes semblables aux siennes, lui fournit certains points d'appui dans le texte même.

La conception du Logos est le centre de la doctrine philonienne toute entière. Antérieure à Philon (1), elle se présente nécessairement, sous une forme quelconque, dans tout système dont la théologie et la cosmologie sont contradictoires comme chez le philosophe d'Alexandrie. Pour lui, en effet, Dieu, l'Etre parfait, de l'essence duquel il faut exclure tout ce qui n'est pas parfait, l'Etre qui ne peut avoir aucun rapport avec l'imparfait et le fini, se trouve cependant en perpétuelle communication avec le

(1) Cpr. M. Max Heinze. *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie,* Oldenburg, 1872, p. 215 et sq.

monde; il pénètre continuellement l'univers entier, et y rencontre un principe qui lui est absolument opposé, la matière. Il y a là une contradiction qui, si elle n'était pas évincée, compromettrait d'une manière irrémédiable la perfection et l'absoluïté de Dieu. C'est pour lever cette difficulté que Philon a recours à la conception d'êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, que l'on peut désigner sous le nom commun de *Logos*. Le Logos, l'intermédiaire entre un Dieu parfait et un monde imparfait, devra être à la fois inhérent à la nature divine, d'une part, et de l'autre, responsable de ce qu'il fait en tant qu'être distinct de Dieu. Il faut, en effet, qu'il présente ce double caractère, pour que les deux termes de la contradiction qu'il est chargé de résoudre, subsistent en se conciliant, pour que ce soit toujours Dieu qui reste la raison dernière de toute réalité, et pour que néanmoins Dieu ne soit pas directement en rapport avec le fini et l'imparfait.

Le Logos philonien se présente donc sous deux faces, dans le monde et en Dieu. Dans le monde il est la manifestation de l'activité divine, et en Dieu il est la source de cette manifestation; il est à lui-même cause et effet. En Dieu il est l'intelligence divine, la pensée pensante; dans le monde il est la pensée pensée ou réalisée en dehors de Dieu. Le mot grec λόγος avec sa double signification de *raison* et de *parole* rendait admirablement cette double acception, d'autant mieux que la philosophie stoïcienne l'avait déjà accrédité partout pour exprimer l'identité de la pensée et de la parole considérée comme la pensée extériorisée. Et aucun terme ne se prêtait mieux à la combinaison des spéculations stoïciennes avec la théorie platonicienne du *Noûs* et avec la notion juive de la *parole* de Jahvèh.

Mais l'unité de nom est ici moins que partout ailleurs l'unité réelle. Le seul énoncé des éléments dont la combinaison produisit ce Logos révèle leur caractère hétérogène. En ramenant à leurs types communs les données que nous fournissent les œuvres de Philon à son sujet, on distingue aisément trois conceptions distinctes, perpétuellement confondues par l'auteur : le Logos est d'abord l'ensemble du monde des *intelligibles* ; il est en second lieu le lien et l'unité des *Dunameis* divines ; enfin il est l'intermédiaire entre l'homme et Dieu au point de vue spirituel, religieux et moral. En même temps que sa nature et son action changent suivant chacune de ces trois acceptions, sa relation avec Dieu se modifie également. — Quelques explications cependant sont indispensables pour ceux qui ne sont pas initiés au langage judéo-alexandrin.

1° *Le Logos comme ensemble du monde des intelligibles.* — Philon admet, à l'instar de Platon, une double création, celle du monde des idées ou des types purement intelligibles, qui a lieu dans le Logos et par le Logos (pensée pensante de Dieu), et celle du monde sensible, fait à l'image du monde des idées, à l'image du Logos (pensée pensée de Dieu) par le Logos lui-même (I, *Leg. all.*, I, 43). Ces idées sont des types, mais des types actifs, étant eux-mêmes cause de leur reproduction dans l'image. Elles sont parfois aussi appelées *Dunameis*. Le premier traité *de Monarchia* nous en donne une description caractéristique : « elles donnent des modes d'être à ce qui n'en a point et « des formes à ce qui est informe... elles donnent des caractères spécifiques (1) à chaque chose; elles ordonnent ce

(1) Il faut lire εἰδοποιοῦσι avec l'édition *Tauchnitz*, et non pas ἰδιοποιοῦσι Cpr. *de Sacr.*, II, 261.

» qui est sans ordre; elles délimitent, déterminent, confi« gurent ce qui est sans limites, ce qui est indéterminé, ce « qui n'a pas de forme, et, d'une manière générale, trans« forment le pis en mieux. » (II. 219). Et un peu plus haut (II, 218) : « Elles agissent tels que les sceaux qui, lors« qu'on les approche de la cire ou de quelqu'autre matière « analogue, y produisent des empreintes innombrables, « sans en être eux-mêmes affectés en rien, restant tou« jours les mêmes. »

Le Logos est l'ensemble des idées-types; il est le tout dont elles ne sont que les parties (*de Prof.*, I, 560; — I, *Leg. all.*, I, 47 ; — *de Conf. ling.*, I, 425 ; — *Quis rer. div. hær.*, I, 499). De même que chaque idée particulière est le sceau d'une chose particulière dans l'univers, le Logos est le sceau général dont l'univers entier est l'empreinte (*de Prof.*, I, 547 ; — *de Plant. Noe*, I, 332 ; — *de Migr. Abrah.*, I, 452 ; — *de Mundi op.*, I, 5.); et de même que chaque idée est une force, le Logos est l'ensemble des forces inhérentes aux idées (*de Conf. ling.*, I, 425). De là vient qu'il est parfois surnommé τομεύς parce qu'en s'imprimant comme un sceau dans la matière il la taille, et qu'en lui donnant une forme définie il la divise. Philon semble se représenter cette action du Logos comme une sorte d'extension, comme une dilatation résultant d'une tension intérieure. Il la compare à l'action de l'esprit humain qui, en se distendant, embrasse l'univers entier. Ailleurs il la compare à un rayonnement. Jamais il ne parle d'émanation. (Cpr. : *Quod det. pot. ins.* I, 209 ; — *de Post. Caini*, I, 229 ; — *de Nom. mut.*, I, 582 ; — 2 *Quæst. in Exod.*, p. 548. ; — *de Cher.*, I, 156 ; etc.).

Dans sa première acception, le Logos philonien est donc

le sceau universel qui s'imprime dans la matière en se distendant. Comme tel il est l'organe de Dieu dans la création et dans la conservation du monde, la causalité universelle et absolue du monde. Par rapport à Dieu il est à la fois le contenu et le contenant de la raison divine. L'entendement divin ou Logos pensant, distingué par abstraction de l'essence inaccessible de Dieu, *se constitue* en monde des intelligibles ou Logos-pensée, et agit comme tel dans l'univers. Le mode de cette relation n'est pas clairement conçu par l'auteur; tantôt il parle de création, d'engendrement, de formation par la parole, de conception; tantôt il emploie des images cadrant mieux avec le mode d'action des intelligibles, telles que l'écoulement ou le rayonnement. Le plus vraisemblable c'est qu'il se représentait la pensée pensée comme provenant de la pensée pensante par un jet, par une sorte de tension intérieure opérée sans aucune peine et en dehors du temps, comme tout ce que fait Dieu (cpr. : *de Mundi op.*, I. 4, 5 *passim*; — 1 *Leg. all.*, I, 47; — *Quod det. pot. ins.*, I, 207; — 3 *de Vita Mosis*, II, 154). Au fond de ces notions embrouillées on distingue la triple influence, — de la doctrine stoïcienne de l'identité entre la pensée pensée et la pensée pensante; — de la conception platonicienne de l'existence indépendante des idées incréées; — et de la croyance juive à un Dieu créant toutes choses par la parole. Inutile d'ajouter que le Logos, dans cette première acception, n'a rien de personnel.

2° *Le Logos en tant que lien et unité des Dunameis.* — L'expression « Dunameis » que Philon emploie parfois pour désigner les idées-types, désigne plus ordinairement les Puissances ou les attributs actifs de Dieu. La détermina-

tion de ces Puissances est des plus vagues, aussi bien quant à leur nombre que quant à leur nature (Cpr, : *de Conf. ling.* I, 431 ; — *de Prof.*, I, 561 ; — 2 *Quæst. in Exod.*, p. 515 et 516; — *Quis rer. div. hær.*, I, 496; — *de Abrah.*, II, 22; — *de Sacr. Ab. et Caini*, I, 173). En thèse générale on peut dire que l'activité divine, considérée successivement dans chacun de ses caractères spéciaux, constitue autant de Puissances (par exemple la puissance créatrice, la puissance royale, la puissance législatrice, etc.). Cependant elles sont distinctes de Dieu, quoiqu'elles paraissent être incréées, puisqu'il n'est question nulle part de leur origine. Elles sont les intermédiaires de l'action divine dans le monde.

Le Logos est la première de ces Puissances ; mais il en est aussi le lien et la condition (*de Cher.*, I, 144). Si chaque Puissance peut être considérée comme un caractère-type spécial sous lequel se manifeste l'activité divine, le Logos, en tant que lien et unité des Puissances, est l'activité divine se manifestant et considérée dans l'acte de sa manifestation, indépendamment de la source première dont elle provient en dernière analyse, c'est-à-dire indépendamment de Dieu. Comme ensemble des idées-types le Logos est avant tout l'organe de Dieu dans la création et la conservation physique du monde; comme unité des Puissances il est surtout l'intermédiaire de Dieu dans le gouvernement du monde. Il n'est plus seulement la détermination dynamique absolue de l'univers, une réalité abstraite; il devient le gouverneur moral et intelligent de l'univers ; du moins son activité l'implique (*de Cher.*, I, 144 ; — *de Migr. Abrah.*, I, 437 ; — *de Agr.*, I, 308 ; — 4 *Quæst. in Gen.*, p. 331 ; — *Quod D. immut.*, I, 298).

Il ressort de ce court aperçu que la nature du Logos est beaucoup plus complexe dans la seconde acception que dans la première. De simple abstraction il tend à devenir un Être intermédiaire entre Dieu et le monde, « le premier « ministre de Dieu qui règne, mais ne gouverne pas », selon la spirituelle définition de M. Nicolas. C'est ici le nœud de la doctrine de Philon sur le Logos, la transition de la notion purement métaphysique du sceau de l'univers à celle d'un Intermédiaire entre Dieu et l'homme. C'est également ici que la contradiction inhérente à la doctrine philonienne éclate clairement. En tant que manifestation de l'activité divine dans l'ensemble de ces caractères, le Logos est représenté comme un rayonnement, comme une *extériorisation* de Dieu, sans caractère personnel ; en tant que substitut de Dieu (si j'ose employer cette expression) il prend l'aspect personnel (1). Il est à la fois le Logos impersonnel, l'activité divine se manifestant elle-même, et le Logos personnel manifestant Dieu. Grâce à l'absence de la notion philosophique de personnalité, Philon a pu combiner en une seule ces deux conceptions irréductibles.

3° *Le Logos comme intermédiaire entre Dieu et l'homme.* — A côté de la double activité du Logos dans la création et dans le gouvernement du monde, on retrouve dans les œuvres de Philon un troisième genre de manifestations du même Logos, auquel correspond une nouvelle acception de ce terme. Ce n'est ni le sceau de l'univers ni l'ensemble des Puissances qui établit les relations entre Dieu et l'esprit humain. Alors même qu'il offre quelques points

(1) La confusion est si complète que les mêmes passages peuvent servir à établir les deux thèses : *de Prof.*, I, 561 ; I *Quod a D. mitt. somnia*, I, 655; *de Abrah.*, II, 19 et 20 ; *de Conf. ling.*, I, 427; *Quis rer, dir. hær.*, I, 497; *de Post. Caini*, I, 229.

de contact avec la seconde des deux déterminations précédentes, le Logos, que l'on peut appeler d'un seul mot *révélateur*, offre cependant des caractères tellement particuliers, qu'il constitue une conception véritablement distincte.

L'esprit humain, enfermé dans le corps humain comme dans un sépulcre (*de Migr. Abrah.*, I, 437), subit l'action funeste de la matière. Quoique pour Philon la matière soit le non être, elle attire l'homme sensuel par la volupté, donne naissance à des représentations irrationnelles des choses, aux désirs et aux passions, et cause ainsi la mort de l'âme : le péché, en effet, est un obscurcissement de l'esprit, qui, détourné des choses divines, attiré et absorbé par le monde sensible mal compris, ne connaît pas la vérité (I *Leg. all.*, I.64 ; — III *Leg. all.*, I, 109 et 116 sq. ; — *Quod det. pot. ins.* I, 195 ; — *de Gig.*, I, 267 ; — *de Congr. quær. erud. gratia*, I, 525 ; — *de Prof.*, I, 551 et 558 ; etc.) Se débarrasser de l'action de la matière, plutôt par une grande tempérance que par l'abstinence, pour s'abandonner à l'intuition venant d'en haut, tel est donc le premier principe de sagesse et de morale pour notre philosophe qui, d'accord avec toute la philosophie grecque, assimile la vertu à la vraie connaissance. Mais cette connaissance supérieure, qui est un acte de foi, est le résultat de l'action divine. Comme la lumière ne peut être connue que par elle-même, Dieu, pour autant qu'il est accessible à l'homme, ne peut être connu que grâce à sa propre révélation (*de Migr. Abrah.*, I, 441, 463 à 466 ; — III *Leg. all.* I, 93 ; — *Quis rer. div. hær.* I, 484 ; — *de Ebriet.*, I, 372 ; — *de Cher.* I, 113, *sqq.*; — I *Quod a D. mitt. somnia*, I, 638 ; — *de Post. Caini*, I, 233 ; — *de Præm. et pœn.*, I, 415).

L'organe de la révélation est le Logos. Sur cette base repose une série de déterminations qui accentuent toujours plus nettement la caractéristique de la troisième acception du Logos. Le Logos est à la fois le vrai bien et la source du vrai bien ; il est législateur, se présentant à la fois comme l'auteur et comme le contenu de la loi, s'édictant lui-même (*de Migr. Abrah.*, I, 440 et 456 ; — 2 *Quod a D. mitt. somn.* I, 688). Il est éducateur et révélateur ; il indique aux hommes qu'ils doivent rechercher la vérité, et leur apprend ce qu'ils doivent connaître pour être vertueux (*de Ebriet.*, I, 362). Il est le porte-voix, le messager, l'ange ou le serviteur de l'Eternel (*de Nom. mut.*, I, 591, etc.). Il est la honte bienfaisante, le remords correcteur que Dieu envoie dans les âmes pécheresses pour les éclairer et les guérir, la sanction de la loi qui détruit les méchants, mais aussi qui ramène au bien les âmes défaillantes ; il habite dans l'âme humaine pour l'empêcher de faire le mal ; il fait boire la vertu aux âmes ; il appelle à la perfection les âmes qui progressent dans la voie du bien ; il procure le salut à ceux qui en ont souci ; il les initie à la vie supérieure qui tend vers Dieu ; il instruit et conseille les hommes. Il est enfin à la fois l'intercesseur des hommes auprès de Dieu et le délégué de Dieu auprès des hommes (1) : le double mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu s'effectue par le Logos.

Le lien entre le Logos, conçu à ce troisième point de vue, et Dieu, ne saurait être fixé exactement, d'autant plus

(1) Voir à l'appui : *de Spec. leg.*, !2, 275 ; I *Quod a D. mitt. somnia*, I, 651, 633, 649 ; *Quod det. pot. ins.*, I, 219 ; *de Prof.*, I, 563 ; *de Post. Caini*, I, 249 à 250 ; *Quis rer. div. haer.*, I, 479 ; *de Nom. mut.*, I, 596 ; 4 *Quæst. in Gen.*, p. 282 à 284 ; I Quod a D. mitt. somnia, I, 653 ; Quod D. immut., 1,292 ; 3 de Vita Mosis, I, 155 ; Quis rer. div. hœr, I, 501 ; de Migr. Abrah., I, 455.

— —

que Philon mélange encore dans ce domaine spirituel l'action du Logos avec celles du Pneuma et de la Sagesse. Les termes *Pneuma* et *Logos* me semblent n'être que deux expressions d'origine différente pour exprimer la même chose. La *Sophia ou l'Epistœmœ*, la Sagesse, remplit un rôle plus complexe. Autant qu'il est possible de lui donner une place dans le système, elle paraît être au Logos moral ce que la pensée pensante de Dieu est à l'ensemble du monde intelligible; elle en est la source, mais en même temps elle lui est identique, toujours d'après le principe qui veut que le contenant et le contenu de l'esprit divin soient identiques. C'est très-certainement dans les rapports de Dieu avec l'esprit humain que le caractère personnel du Logos est le plus prononcé. Cependant, même dans cette troisième acception, il n'est en aucune façon permanent. L'absence d'une notion précise de la personnalité se fait encore sentir.

Il résulte de ce rapide aperçu qu'on ne saurait trouver une définition exacte de l'ensemble du Logos philonien. S'il fallait toutefois donner en langage philosophique moderne une formule qui exprime le caractère commun aux diverses conceptions que nous venons de passer en revue, la moins imparfaite serait peut-être celle-ci : *le Logos est, dans l'univers, le divin ramené à l'unité et considéré dans les rapports de cette unité avec Dieu.* Tout ce qui constitue le Logos est divin, et tout ce qui est divin, en dehors de l'essence de Dieu, est le Logos.

Tout dans le système philonien est contradiction. La donnée même du problème que le philosophe judéo-alexandrin cherchait à résoudre, était contradictoire; il n'y a pas d'intermédiaire capable de réunir deux quantités

qui s'excluent mutuellement, un monde imparfait, pénétré cependant par le divin, et un Dieu, dont la perfection inaccessible repousse tout contact avec le fini et l'imparfait. En réalité c'est dans la doctrine sur Dieu lui-même que réside le principe de ces contradictions philoniennes. En sa qualité d'être absolument parfait, qui n'est susceptible d'aucune limite ni d'aucune délimitation restrictive, Dieu, pour Philon, est à la fois le *non-être*, l'indéterminé, et le *tout-être*, puisque l'essence de la perfection c'est d'être, et que sa condition c'est d'être au-dessus de toute analyse de l'esprit humain, c'est-à-dire d'être égale pour nous au non-être. Si nous ajoutons maintenant que Dieu est considéré aussi comme Père et comme Providence, nous aurons énuméré la série des conceptions sur Dieu, dont la combinaison confuse domine les diverses acceptions du Logos que nous avons examinées. Le Logos, en tant que pensée pensante et pensée pensée de Dieu — celui que nous avons désigné comme le sceau de l'univers — correspond au Dieu absolument indéterminé : si l'on abstrait de Dieu sa pensée pensante, son Logos, il ne lui reste plus, en effet, qu'une essence inaccessible, dont l'esprit humain ne peut rien savoir, et que l'on peut assimiler aussi bien au τὸ μὴ ὄν qu'au τὸ ὄν. Le Logos révélateur correspond au Dieu qui est en relation spirituelle avec sa créature humaine, mais que sa perfection empêche cependant d'agir sans intermédiaire dans un monde pécheur. Enfin le Logos, comme manifestation de l'activité divine dans l'ensemble de ses caractères, tient le milieu entre les deux précédents, se rapprochant tantôt de l'un, tantôt de l'autre, et ne parvient pas, malgré sa nature vague et mal définie, à les ramener à l'unité.

Il est possible de reconstruire par l'analyse le procès

intellectuel, opéré probablement d'une manière inconsciente par Philon, qui lui permit, grâce au mysticisme, à l'absence de rigueur et à la formation complexe de son esprit, de relier ensemble ces conceptions contradictoires (1); et nous savons déjà que l'interprétation allégorique lui fit retrouver dans les œuvres de Moïse ce méli-mélo philosophique. D'ailleurs on ne doit point perdre de vue que les diverses doctrines, distinguées soigneusement par la critique moderne, et dont nous venons de faire trois analyses spéciales, sont mélangées de la façon la plus complète dans les écrits de Philon, en sorte que, pour avoir une notion exacte du Logos philonien, il ne suffit pas de les juxtaposer dans son esprit, mais qu'il faut se représenter, autant que possible, le produit mal digéré dont ces trois conceptions distinctes sont les éléments. Le mélange évidemment a pour résultat d'altérer la pureté de chacun des éléments.

Les diverses acceptions du Logos que nous avons discernées trahissent également leurs origines différentes. La première seule est purement grecque, celle qui présente le Logos comme l'ensemble des Idées types. Dans la seconde on retrouve simultanément l'influence grecque et l'influence juive, la puissance impersonnelle semblable aux *logoi* stoïciens, et la Puissance personnifiée, la Providence gouvernant le monde. Dans la troisième il est évident que l'influence juive a supplanté l'influence grecque. Mais quiconque a lu attentivement les œuvres de Philon, reconnaîtra, selon nous, que Philon attache une importance capitale à ce Logos révélateur et au Logos-Providence,

(1) Je renvoie pour ces explications à mon étude déjà mentionnée sur le Logos de Philon, aux pages 39, 41 à 44, 61 à 65 et 69.

c'est-à-dire à la source de toute morale et de toute connaissance, et au représentant du gouvernement de Dieu dans le monde. Plus des deux tiers de ses œuvres sont consacrés à ces questions ; les passages les plus éloquents, ceux où l'auteur à déployé le plus de feu sacré, concernent la morale et les rapports de l'homme avec Dieu. De plus le sentiment dominant chez Philon, celui qui l'empêche de s'abandonner entièrement aux influences philosophiques grecques, et qui l'entraîne à toutes sortes de contradictions c'est le sentiment profondément juif de la nécessité d'un lien spirituel *vivant* entre Dieu et l'homme, c'est la foi juive qui, avec sa ténacité ordinaire, a résisté à l'invasion des influences étrangères.

III

LE LOGOS DANS LE QUATRIÈME EVANGILE.

Le Prologue.

Si telle est la doctrine de Philon sur le Logos, comme nous avons cherché à le démontrer plus amplement dans un ouvrage précédent, il s'agit maintenant d'entreprendre l'examen des idées du quatrième évangéliste sur le même sujet, en les comparant successivement avec celles du philosophe d'Alexandrie.

Nous avons déjà eu l'occasion de juger l'interprétation qui limite la spéculation johannique aux quelques versets du prologue. Elle attribue gratuitement à l'auteur du quatrième Evangile une grosse offense aux règles du bon sens élémentaire, en supposant qu'il nous présente comme le Logos un Etre qui, dans tout le cours de son histoire, n'a plus rien de commun avec le Logos. Nous nous refusons donc absolument à attribuer au prologue ce caractère d'un ouvrage distinct de l'Evangile ; mais par là nous ne songeons nullement à en atténuer l'importance. L'auteur paraît au contraire avoir attaché un intérêt tout spécial à son Introduction. Ce n'est pas sans motif qu'il l'a placée en tête de son ouvrage. C'est bien évidemment pour rattacher l'histoire nouvelle qu'il va raconter, à une doctrine déjà

connue de ses lecteurs; et s'il a commencé son récit à l'origine du monde, c'est qu'il concevait un lien logique entre ce qui était au commencement et ce qui a suivi dans le cours des temps. Le prologue n'est qu'un résumé, excessivement concis, de l'histoire du monde traitée au point de vue philosophique; mais toutes les étapes principales de l'évolution universelle y sont marquées pour autant qu'elles ont de rapports avec l'histoire du Logos incarné; et ce qui prouve que l'auteur y attachait de l'importance, c'est que, malgré l'extrême rapidité de son aperçu, il répète ses principales affirmations concernant le Logos. Ces répétitions, en effet, ne sont pas uniquement le fait du procédé littéraire propre à la langue hébraïque et transporté dans le style grec par un auteur juif; car chacune d'elles accentue un trait distinctif insuffisamment affirmé sous la forme précédente (I. vv. 1, 2, 3, 8, 11, 15, 16, 18). L'auteur se borne à signaler quelques faits, mais il insiste sur chacun d'eux.

Les interprètes ne sont pas d'accord sur les limites du prologue. Tantôt ils le réduisent aux cinq premiers versets, tantôt ils le prolongent jusqu'au v. 14, tantôt enfin jusqu'au v. 19. On s'explique aisément cette divergence. Le prologue, en effet, qui va du v. 1 au v. 18 inclusivement, se compose de trois parties bien distinctes, au bout de chacune desquelles on pourrait mettre le point final de l'introduction. Il est cependant préférable de les considérer toutes trois comme faisant partie du prologue, parce qu'ainsi il répond mieux à sa destination. Le but que s'est proposé l'auteur en le plaçant en tête de son œuvre est celui de toute introduction : il veut mettre ses lecteurs au courant de ce qui s'est passé avant le moment où commence son récit; il veut leur inculquer les connaissances

préliminaires qui sont indispensables à la compréhension de son œuvre. Or le récit ne commence qu'au v. 19 par le compte-rendu de la réponse de Jean-Baptiste aux Juifs de Jérusalem. Jusque là l'auteur s'est tenu dans les abstractions et les généralités, et le v. 18 lui-même n'est autre chose que la proclamation d'une vérité philosophique, qui légitime l'importance accordée à l'histoire et à la prédication du Christ. Le récit proprement dit ne commence ni au v. 14 ni au v. 15; car l'auteur n'y raconte pas l'histoire de l'incarnation et n'y développe point le témoignage de Jean-Baptiste. Il y mentionne simplement deux circonstances capitales pour nous initier à la nature du héros de son ouvrage, et pour nous rappeler dans quel milieu et dans quelles conditions celui-ci fait son apparition au sein du monde concret. L'analyse du prologue justifie cette interprétation :

Les cinq premiers versets nous apprennent ce qu'est le Logos et quel est son rôle général dans l'univers. Ils exposent son origine, sa relation à l'égard de Dieu, sa nature (vv. 1 et 2); ils rappellent sa participation à la création de l'univers (v. 3), l'un des côtés de son activité dans le monde (v. 4), et la résistance qu'il rencontre de la part d'un principe qui lui est opposé (v. 5).

Les versets 6 à 13 inclusivement exposent en traits généraux, quelles sont les dispositions du monde à l'égard de ce Logos au moment où il va se manifester sous une forme nouvelle (v. 9), plus directement accessible à l'esprit humain. Cette seconde partie se rattache à la précédente par les allusions des vv. 8 et 10. La nouvelle manifestation du Logos est annoncée par un témoin extraordinaire (vv. 6 et 7), qui ne doit cependant pas être confondu

avec le Logos lui-même (v. 8). Déjà celui-ci agit dans le monde, mais en vain (v. 10) ; même parmi ceux qui semblaient devoir lui appartenir en propre, ils n'est pas bien accueilli (v. 11); seuls quelques-uns subissent son action; ils en sont récompensés par l'adoption divine (v. 12) qu'ils ne tiennent d'aucune puissance humaine, mais uniquement par le fait d'un privilège accordé d'en haut à leur nature (v. 13).

Enfin les versets 14 à 18 sont destinés à nous faire connaître le mode de la nouvelle manifestation du Logos, qui sera définitive, complète, directement accessible à tous les hommes; ils servent à justifier la valeur exceptionnelle que l'auteur lui accorde. Le Logos s'est incarné (v. 14); il a pris une forme concrète; la nature de son action est restée la même (v. 14 à 16) (1), mais elle a perdu son caractère abstrait. C'est bien là cette manifestation du Logos annoncée par le témoin des vv. 6 et 7 (v. 15). L'auteur rappelle en outre de quelle façon elle se relie à une manifestation antérieure de ce même Logos (v. 17), et il termine son introduction par une allusion au premier verset, qui fait ressortir la valeur absolue, le caractère divin de l'enseignement dont il va exposer le contenu.

Compris de cette façon, le prologue du quatrième Evangile se compose donc de trois parties qui s'emboîtent l'une dans l'autre, comme en forme d'entonnoir, partant des principes les plus généraux pour aboutir à l'énoncé et à la glorification du fait spécial dont l'auteur veut raconter l'histoire. L'Evangile entier n'est que le développement

(1) Les expressions χάρις et ἀληεθία correspondent exactement aux termes ζωὴ et φῶς dont l'auteur s'est servi pour caractériser l'activité du Logos au point de vue abstrait.

et la confirmation de la thèse qui est posée dans le prologue, et qui s'y trouve rattachée à tout l'ensemble d'une conception philosophique sur l'origine, la nature et l'histoire morale du monde. La connaissance des principes philosophiques énoncés dans le prologue est indispensable à la compréhension du corps même de l'Evangile; et dans la question spéciale qui fait l'objet de cette étude, elle est d'une importance capitale, puisque c'est le prologue seul qui nous donne quelques renseignements sur le Logos avant son incarnation. Nous retrouverons dans le cours de ce travail chacune des thèses dont la précédente analyse n'a donné qu'un aperçu d'ensemble. Notre seul regret sera qu'elles soient si peu nombreuses, et si incomplètes pour des lecteurs qui ne vivent plus dans le milieu philosophique auquel elles étaient familières.

On remarquera, en effet, que, même dans le prologue, les données spéculatives sur la nature et l'activité du Logos sont excessivement restreintes. Le rôle cosmique du Logos est affirmé dès le commencement; mais l'auteur y consacre à peine trois versets et demi. C'est dans ces trois ou quatre lignes qu'il faut chercher nos renseignements sur l'origine du Logos, sur ses relations à l'égard de Dieu avant et après la création, sur son activité créatrice, sa nature, etc. Dès le milieu du v. 4 l'auteur abandonne le domaine cosmologique pour s'en tenir au domaine moral, qu'il n'abandonnera plus, excepté dans une courte réminiscence du v. 18. L'auteur de l'Evangile s'intéresse uniquement à l'élément spirituel, au côté religieux et moral de l'activité du Logos; il ne mentionne le côté cosmologique que pour autant que c'est strictement nécessaire à la compréhension du reste, on dirait même

exclusivement pour rappeler que ce côté de la question existe aussi et qu'il ne faut pas l'oublier. Cette préférence accordée à l'élément religieux et moral au-dessus de la pure métaphysique, dans un domaine où les questions cosmologiques se présentent en grand nombre, et où la métaphysique domine en fait les solutions religieuses et morales, constitue un point de ressemblance entre Philon et le quatrième évangéliste. Nous avons déjà relevé cette particularité à propos de Philon; nous avons montré comment l'attachement de l'écrivain juif au point de vue qui lui paraît seul véritablement religieux, semble avoir présidé à la formation de sa philosophie toute entière. Nous constatons le même phénomène chez l'auteur de l'Evangile, à un degré encore plus frappant, puisqu'il se manifeste non seulement dans le cours de l'Evangile, mais dans le prologue lui-même, où, pour la clarté du récit, un peu plus de spéculation n'aurait pas été déplacé. Chez tous deux également la religion et la morale subissent néanmoins d'une façon très-sensible l'influence de ces principes de spéculation abstraite dont ils se détournent volontiers, mais qui s'imposent à eux bon gré mal gré parce que leur esprit en est nourri.

Le prologue du quatrième Evangile présente encore un trait particulier, qui se reproduit, il est vrai, dans plusieurs autres écrits de la même époque, mais qui n'en est pas moins important pour la caractéristique de l'ouvrage. Il contient un des plus anciens spécimens de philosophie de l'histoire. Il réduit l'origine, le développement et toute l'histoire du monde, jusqu'à l'apparition du Logos incarné, à une évolution de la révélation dont cette incarnation même est le couronnement. Cette manière de consi-

dérer les choses qui, depuis l'extension de la philosophie stoïcienne, n'était plus inconnue dans le monde philosophique grec, se retrouve également, mais avec un moindre degré de précision, dans les œuvres de Philon. Nous avons mentionné plus haut certains passages, tels que *de Migrat. Abrah.*, I, 437; *Quod D. immut.*, I, 298, où le Logos est représenté comme dirigeant le développement du monde et les fluctuations de l'histoire. Cependant la division de l'histoire en époques distinctes, correspondant à autant de phases des rapports de l'homme avec Dieu, à laquelle se rattache évidemment le prologue de l'Evangile, n'est pas familière à l'auteur alexandrin. Peut-être pourrait-on en trouver des traces dans certains passages, où il semble entrevoir dans l'avenir une période de bénédiction résultant de la conquête définitive du monde par le principe divin du bien (3 *de Vita Mosis*, II, 179; — *de Praem. et poen.*, II, 422; — *de Exsecr.*, II, 435-437), quelque chose comme un moyen terme entre l'âge d'or de la légende grecque et le règne messianique de l'apocalypse juive, — un âge d'or entrevu dans l'avenir au lieu d'être, comme chez les Grecs, relégué dans le passé, — un règne messianique où le judaïsme spiritualisé doit triompher, mais sans qu'il soit question, comme chez les Juifs, d'un Messie. Peut-être encore pourrait-on en trouver des traces dans l'ordre adopté par Philon pour la composition de ses commentaires : autant qu'il est possible, en effet, de reconstituer le plan qui présida à son activité littéraire, il semble qu'il étudia successivement la formation de l'homme et du monde, l'histoire antérieure à la législation mosaïque, et en dernier lieu cette législation elle-même, qu'il considérait comme le dernier mot de la

révélation divine, à condition qu'elle fût comprise spirituellement. Mais il est plus simple de supposer qu'en agissant ainsi il ne fut pas guidé par un autre motif que par le désir de suivre l'ordre des récits du Pentateuque. La notion d'*histoire* est si complètement absente dans son œuvre, l'assimilation de la loi naturelle aux principes de la loi mosaïque altère si bien dans son esprit la différence entre les temps antérieurs à la Loi et ceux qui la suivirent, la réduction des origines historiques de la Loi en récits symboliques destinés à répandre des vérités philosophiques, lui est à tel point habituelle, qu'il ne pouvait pas attacher la moindre importance à ces divisions de l'histoire en grandes périodes.

Le procédé du prologue du quatrième Evangile nous rappelle bien plutôt les théories chères aux Juifs de la même époque, auxquelles l'imagination luxuriante des écrivains apocalyptiques donna la forme de romans historiques grandioses, et auxquelles le Christianisme devait fournir une base positive plus sérieuse. Le problème à résoudre était le même pour tous : il s'agissait de concilier le caractère divin de l'ancienne révélation avec la position inférieure où la reléguaient les circonstances d'alors. Philon se tirait de la difficulté en conciliant la vieille loi avec la nouvelle civilisation au moyen de l'interprétation allégorique, appliquée arbitrairement et d'une manière abstraite, sans tenir aucun compte de l'histoire. Il n'avait donc pas besoin de recourir à la distinction de périodes historiques correspondant aux phases du gouvernement du monde par le principe divin. Il conservait les deux termes de l'antithèse ; il prétendait les concilier par une interprétation plus large et plus compréhen-

sive; le problème pour lui était tout résolu. Bien différente était la position des Juifs et des Chrétiens. Les premiers reconnaissaient l'impossibilité de le résoudre; pour eux, pas d'accommodement possible entre l'ancienne révélation et la civilisation des Gentils. Fidèles à leur foi, ils concluaient à la défaite de cette civilisation dans l'avenir, et ils étaient conduits tout naturellement à fixer un certain nombre de périodes historiques correspondant à l'origine, au premier éclat, à l'abaissement et enfin au triomphe définitif de leur révélation. Seulement pour eux cette dernière période était encore toute entière du domaine de l'avenir. Les Chrétiens se trouvaient en présence d'une antithèse de même nature, mais dont les termes n'étaient plus les mêmes. Il ne s'agissait plus d'opposition entre l'ancienne révélation et la civilisation païenne, mais de conflit entre l'ancienne et la nouvelle révélation. Ils reconnurent bientôt, et à des degrés divers (1), qu'il était impossible de les assimiler l'une à l'autre; et, comme toutes deux étaient revêtues à leurs yeux du caractère divin, ils se mirent à les considérer comme deux phases successives dans l'évolution ascendante de la révélation, et les firent rentrer dans un système de philosophie historique dont les divisions correspondaient aux diverses phases de cette évolution. A mesure que le Christianisme s'émancipa du Judaïsme, la solution chrétienne du problème en question se débarrassa du mélange primitif avec la solution purement juive, et le quatrième Evangile doit être consi-

(1) Sous ce rapport, en effet, il n'y eut qu'une différence de degré entre les Judaïsants et les Ethnico-Chrétiens. Les premiers durent, comme les seconds, mais à un moindre degré, reconnaître une certaine contradiction entre l'ancienne et la nouvelle alliance.

déré comme le premier document chrétien où cette émancipation se manifeste clairement (1).

En tout cas, pour en revenir à notre point de départ, Philon ne présente nulle part une division de l'histoire en époques distinctes comme celle que suppose le prologue de l'Evangile. Cette divergence entre l'évangéliste et l'auteur alexandrin est incontestable, et nous conduit à reconnaître dans le quatrième Evangile, sur ce point spécial, une influence chrétienne, particulièrement paulinienne, plutôt qu'une influence judéo-alexandrine. Mais la comparaison même avec les épîtres de Paul nous fera sentir immédiatement, combien l'apôtre des Gentils est plus précis, plus catégorique dans sa philosophie de l'histoire que le quatrième évangéliste. Celui-ci se borne au point de vue abstrait; il n'indique même pas les phases de l'évolution; c'est l'interprète qui doit les reconstituer tant bien que mal en se fondant sur le fait que le prologue les implique. La nature intellectuelle de l'évangéliste que nous étudierons plus tard dans ses rapports avec celle de Philon, se manifeste déjà ici.

Toutefois, à côté de la divergence mentionnée, il faut aussi tenir compte d'une ressemblance frappante entre les deux auteurs dont nous nous occupons. Pour tous deux le cours de l'histoire, le développement du monde moral, se confondent avec l'histoire du Logos. Ce n'est pas, comme chez les Juifs et les Chrétiens primitifs, Dieu qui agit dans le monde; quoiqu'il soit le principe dernier du monde (1, vv. 1, 6, 12, 13, 14, 18, etc.), c'est toujours son Lo-

(1) Cpr. plus loin ce qui concerne la position du quatrième évangéliste à l'égard du Judaïsme et des espérances parousiaques.

gos. L'histoire du divin dans le monde est pour tous deux l'histoire du Logos ; la connaissance du divin est pour tous deux la connaissance du Logos. Il n'est pas besoin de faire ressortir l'importance capitale de cette communauté de point de vue.

IV

DIEU.

Il résulte de l'observation précédente que les données sur le Logos doivent être beaucoup plus nombreuses dans le quatrième Evangile que celles sur Dieu lui-même. Une lecture attentive confirme bientôt cette conclusion. Tous les interprètes sont d'accord pour affirmer que l'un des caractères propres à l'œuvre johannique, un de ceux qui la distinguent le plus nettement des évangiles synoptiques, c'est que le Christ du quatrième Evangile, au lieu de prêcher Dieu et le royaume de Dieu, se prêche lui-même : « ces choses ont été « écrites afin que vous croyiez que Jésus est le « Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant (cela) vous « ayez la vie éternelle en son nom » (20, 31). Tel est le but que s'est proposé l'auteur et qu'il a eu soin d'indiquer à la fin de son œuvre. Mais pour comprendre le Christ-Logos, pour le saisir dans ses rapports avec Dieu et avec le monde, il faut néanmoins reconstituer la notion de ce Dieu telle que la concevait l'évangéliste. C'est ici que l'embarras commence. Les renseignements que nous fournit l'auteur lui-même ne sont pas seulement insuffi-

sants en nombre, mais ils sont encore d'une nature vague et souvent contradictoire.

Il n'y a pas là de quoi nous étonner de la part d'un auteur dont le premier principe est que Dieu est inaccessible à l'esprit humain, ou tout au moins que la connaissance immédiate de Dieu est impossible. L'Etre suprême, en effet, se révèle à l'homme de deux manières, dans le monde physique et dans le monde moral, dans la création et dans la communication des vérités morales et religieuses. Or, d'après l'évangéliste, Dieu ne se manifeste dans aucun de ces deux cas d'une manière directe, mais toujours par l'intermédiaire du Logos. Ce n'est pas Dieu qui est le créateur du monde ; la création s'est faite par le Logos (1, 3). Ce n'est pas Dieu qui gouverne directement le monde ; car il a remis toutes choses entre les mains du Logos (3, 35 ; 13. 3 ; 16, 15 ; 17, 2 ; 17, 10). Ce n'est pas Dieu qui s'adresse directement aux hommes ; car jamais un être humain n'a vu Dieu (1, 18 ; 6, 46 ; 8, 19) ; jamais il n'a entendu la voix ou vu la forme de Dieu (5. 37).

Cependant, malgré cette incapacité de l'esprit humain à s'élever jusqu'à Dieu, l'évangéliste ne se fait pas défaut de nous communiquer quelques indications sur la nature de Dieu, dont la connaissance est due à la révélation du Logos, et — chose remarquable — il s'attaque à la définition de l'essence de Dieu, plutôt qu'à celle de son activité dans le monde. Il ne se borne pas à indiquer des attributs de Dieu ; il va jusqu'à déterminer ce que Dieu est en soi.

Le caractère essentiel de Dieu d'après le quatrième Evangile est exprimé dans cette parole immortelle, qui suffirait à elle seule à classer l'écrit tout entier parmi les chefs-d'œuvre de la philosophie et de la religion : « Dieu

« est esprit ; et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en « esprit et en vérité. » (4. 24). L'immatérialité, l'exclusion de tout ce qui tombe sous les sens, constituent le côté négatif de cette détermination qui n'est guère susceptible de développements dans le sens positif. Dieu est esprit, — cela veut dire que tout ce qui est matériel, sensible, doit être éloigné de l'idée qu'on s'en fait. Aussi n'a-t-il pas de forme, ne peut-il être ni vu ni entendu. Aussi est-il en dehors du temps, puisqu'il existe déjà au commencement des choses (1, 1), et en dehors de l'espace, puisqu'il est présent partout et qu'il ne veut pas être adoré à quelque endroit spécial (4, 20 à 25). Voilà justement pourquoi il est inaccessible à l'esprit humain, qui ne peut connaître les choses spirituelles que par l'intermédiaire des sens ! Il ne devient accessible à l'homme que lorsqu'il se communique à lui d'une manière sensible, tout particulièment lorsque son Logos, le seul être qui l'ait vu directement, et qui en est comme la reproduction à une échelle moindre, se manifeste d'une manière sensible au moyen de l'incarnation. Il n'y a donc pas contradiction entre les deux points de vue de l'auteur ; à ses yeux il revient au même de dire que Dieu est inaccessible à l'esprit humain livré à ses propres forces, ou bien que Dieu est esprit, c'est-à-dire dépourvu de tout ce qui constitue la condition nécessaire pour être accessible à la connaissance naturelle. Mais il en résulte qu'à moins de renoncer à connaître Dieu autrement que d'une manière toute négative, à moins de rendre impossible toute relation entre Dieu et l'homme, il faut de toute nécessité qu'il y ait un intermédiaire qui manifeste Dieu d'une manière sensible et qui établisse entre Dieu et l'homme des rapports vivants ; de cette façon Dieu lui-même reste

au-dessus de tout ce qui est matériel, et l'homme peut cependant le connaître grâce à cet intermédiaire qui lui est directement accessible. Cet être intermédiaire est le Logos qui est un avec Dieu (10, 30), qui seul connaît Dieu d'une connaissance directe (1, 18), et qui, d'autre part, est un avec ceux qui se l'assimilent et connaissent ainsi Dieu en lui (8, 19; 12, 44 à 45; 14, 7; 14, 20; 17, 21). C'est donc dans la doctrine sur Dieu qu'il faut chercher le point de départ, la raison d'être, de toute la doctrine du Logos dans le quatrième Evangile.

En effet, toutes les autres déterminations concernant Dieu que nous rencontrons dans l'Évangile, ne nous sont connues que par l'intermédiaire du Logos qui les reproduit en lui-même ou qui nous les révèle parce qu'il les connaît. Il en est quelques-unes qui visent encore l'essence de Dieu, et dont la formule se trouve parfois plus exactement exprimée dans la première épître de Jean que dans l'Évangile ; mais les idées correspondantes sont reproduites dans l'Evangile, et du reste, sans résoudre d'une façon péremptoire la question de la filiation des deux écrits, on peut cependant, de l'aveu de tous, recourir à l'épître comme à un produit de la même famille intellectuelle que l'Evangile.

Dieu, le seul vrai Dieu (17, 3), n'est pas seulement conçu comme esprit ; il est aussi *lumière* (1 Jean 1, 5). Ici nous avons encore affaire à une détermination dont la portée est plutôt négative, puisqu'elle nous présente Dieu comme absolument contraire à tout ce que nous connaissons directement, comme l'Etre en qui il n'y a point de ténèbres, c'est-à-dire comme l'Etre absolument supérieur au monde. Cependant la notion de lumière entraîne déjà avec elle

l'idée d'une action positive, la lumière éclaire ; elle rayonne. Cette face positive est accentuée d'avantage dans la troisième détermination que nous fournit l'épître. Dieu est *amour* (1 Jean 4, 8), et comme tel il se manifeste, ou plutôt il est manifesté par le Logos, dans une variété infinie de circonstances. Dieu est bon; il aime le Logos (17, 24) ; il aime les adhérents du Logos (14, 21 ; 16, 27 ; 17, 23); bien plus il aime le monde (3, 16). Ce dernier passage prouve en outre que l'amour de Dieu n'est pas seulement un amour abstrait et platonique. Par le fait même que Dieu est amour, il est un principe d'action dans le monde. Dieu est activité, activité universelle et permanente (3, 21; 5, 17 ; 19, 11). Il est le principe de l'activité du Logos (7, 16, 29) ; il le pénétre (14, 10). Il est principe de vie d'une manière générale (6, 33, 57), de la vie physique (3, 2 ; 5, 21, 26) et de la vie morale (6, 44, 65). Aussi est-il le Dieu *vivant* (6, 57). En tant que principe d'action dont l'essence est amour, Dieu est le Père aussi bien du Logos que des créatures qui appartiennent au Logos (2, 16 ; 5, 17, 43; 10, 30; 14, 20 sqq. ; 17, 25 sq.). Il est plus grand que tout autre être ; sa puissance est absolue (10, 29 ; 14, 28). C'est Dieu qui envoie le Logos (3, 16 et 17 ; 5, 23; 7, 28 ; 8, 42, etc); c'est Dieu qui envoie le Paraclet (14, 16, 26), et qui agit en eux, par leur intermédiaire ; car le Logos ne fait que ce que Dieu lui montre (5, 19 et 20; 8, 26 à 30 ; 12, 49), et ce qu'il donne est marqué du sceau de Dieu (6, 27).

Il y a toutefois certains passages où l'auteur semble oublier que Dieu ne peut pas entrer en rapport immédiat avec l'esprit humain, et que dans son inaccessibilité il ne peut pas être saisi directement. Il y a des passages où

reparaît la vieille notion juive, plus naïvement religieuse d'un Dieu qui parle et qui agit d'une manière analogue à celle des hommes, sans intermédiaire aucun. Laissons de côté le v. 2 du ch. XIV où il est dit qu'il y a « plusieurs demeures dans la maison du Père. » Chez un écrivain dont le style est fortement imagé, on peut ne voir dans ces expressions que des figures, destinées à rendre sous une forme symbolique une vérité de l'ordre purement spirituel, d'autant plus qu'une pareille interprétation cadre beaucoup mieux avec l'ensemble de la doctrine johannique. Mais il n'en est plus de même, lorsque l'auteur nous présente Dieu s'adressant directement à Jean-Baptiste (1, 33), ni surtout lorsqu'il est question d'une voix venant du ciel et prononçant ces paroles : « Je t'ai glorifié et je te glorifierai encore » (12, 28). Ici l'interprétation n'est pas douteuse ; il s'agit bien duement d'une voix proprement dite, d'un phénomène de l'ordre matériel, puisque parmi les assistants les uns croient entendre le tonnerre, et les autres supposent qu'ils entendent parler un ange, tandis que Jésus confirme la réalité des paroles entendues en déclarant qu'elles ont été prononcées, non pas à son intention, mais en vue de la foule. Le Dieu que personne n'a jamais entendu fait place au Dieu qui parle d'une façon matérielle, comme le Jahvèh de l'Ancien Testament, comme le Dieu des Juifs qui s'est adressé à Moïse (9, 29).

En résumé la théodicée du quatrième Evangile offre trois catégories distinctes de déterminations. Dieu est inaccessible ; Dieu, être purement spirituel, est le principe souverain des choses ; Dieu s'adresse parfois directement et d'une manière sensible à certains hommes. Nous avons

déjà fait remarquer comment les deux premières s'accordent dans l'esprit de l'auteur, grâce à la conception d'un être intermédiaire indispensable entre Dieu et le monde. La contradiction entre la première et la dernière des déterminations signalées est irréductible, et trahit la double influence de deux courants complètement différents sur l'esprit de l'auteur. Mais il n'est que juste de reconnaître que les passages qui rentrent dans la dernière catégorie ne sont pas nombreux.

Les analogies entre cette théodicée du quatrième Evangile et celle de Philon sont des plus frappantes. Il suffit de se rappeler ce que nous avons dit plus haut sur les différentes déterminations de Dieu dans la philosophie philonienne pour les saisir immédiatement. De même que dans le quatrième Evangile, Dieu, dans les œuvres du penseur judéo-alexandrin, est déterminé de façons différentes, voire même contradictoires ; de même que dans l'Evangile ces diverses déterminations se laissent ramener à trois types distincts, dont les principes inspirateurs sont les mêmes chez les deux auteurs; de même que dans l'Evangile, le Logos de Philon découle directement de la nécessité de concilier entre elles les contradictions de la théodicée. Enfin les deux auteurs sont d'accord sur les points principaux de la détermination positive de Dieu.

Le Dieu de Philon est l'Etre inaccessible, tellement élevé au-dessus de toute délimitation, que l'on ne peut affirmer qu'une seule chose sur son compte, savoir son existence; et encore cette existence, dépourvue de toute définition qui la restreindrait, est-elle pour l'esprit humain identique au non-être (*de Prof.*, I, 570; — *de Nom. mut.*,

I,579;—I, *de Mon.*, II, 217;—I *Quod a D.mitt.somnia*, I, 655; — *de Post. Caini*, I, 229 et 258). Il est, d'autre part, l'Etre universellement actif, la raison dernière de toute réalité (*de Migr. Abrah.*, I, 466; — *Quod Deus immut.* I, 281; — *Res. Noe*, I, 402; — 1 *Leg. all.*, I, 52; — *Quod det. pot. ins.* I. 222). Enfin l'auteur judéo-alexandrin parle à chaque instant de Dieu comme d'un Etre directement en rapport avec les hommes, ayant à leur égard des sentiments humains comme le Jahvèh de l'Ancien-Testament (3 *Leg. all.*, I, 130;—*Quod D. immut.*, I, 284;— 2 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 682; — *de Sacr.*, II, 257 et 258); et parfois même il parle de manifestations matérielles de Dieu, contrairement à toutes ses prémisses. Évidemment les déterminations de Dieu d'après Philon offrent un caractère beaucoup plus précis et plus philosophique que dans l'Evangile, en sorte que les contradictions qu'elles renferment ressortent plus clairement; mais ce sont bien les mêmes tendances, les mêmes éléments et les mêmes contradictions fondamentales. Des divergences de détail, même nombreuses, ne pourraient pas infirmer ce résultat.

Nous aurons l'occasion de revenir plus tard sur l'inaccessibilité de Dieu, en parlant du rôle du Logos comme intermédiaire indispensable entre Dieu et l'homme. Quant aux déterminations positives de Dieu que nous avons relevées dans la théologie johannique, nous les retrouvons aussi pour la plupart dans les œuvres de Philon. Dès les premières pages du traité *de Mundi opificio*, il insiste sur la spiritualité absolue de Dieu (1, 2); elle constitue l'une des données les plus certaines et les plus constantes de sa doctrine. Toutefois, en sa qualité de philosophe, il exprime cette idée en se servant du terme *Noûs* plutôt que

de l'expression *Pneuma*. Dieu est pour lui, comme pour l'évangéliste, au-dessus du temps et de l'espace, puisque le temps ne commence qu'avec la création des choses finies (*Quod D. immut.* I, 275 sqq.; — 1 *Leg. all.*, I, 44) et que Dieu ne peut être contenu dans aucun espace (*Res. Noe*, I, 402).

La détermination johannique exprimée par le terme vague de *lumière* est familière à Philon. Nous retrouvons dans ses œuvres une formule analogue à celle que nous avons prise dans la première épître de Jean : « (Dieu) n'est « pas seulement lumière, mais encore l'archétype de toute « autre lumière » (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 632). De même que dans l'Evangile Dieu est considéré comme principe de lumière, c'est-à-dire comme source de la vie morale et de la vérité par opposition aux ténèbres du monde, de même dans les œuvres de Philon, Dieu, en tant que principe dernier de tout ce qui n'est pas matière, est représenté comme lumière. C'est ainsi que le Logos, c'est-à-dire l'ensemble de l'activité divine dans le monde, est le rayonnement de la lumière inaccessible ou de Dieu (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 656, etc.); c'est ainsi que d'après le traité *de Præm. et pæn.* (II, 415), ceux-là seuls atteignent la vérité qui voient Dieu grâce à lui-même, « la lumière par la lumière ». Il n'y a pas jusqu'à l'assimilation toute johannique de la lumière et de la vérité que l'on ne retrouve chez Philon sous la forme la plus accentuée : « la vérité est lumière », lisons-nous dans le traité *de Josepho* (II, 51).

Il en est de même pour la seconde des formules empruntées à l'épître de Jean : « Dieu est amour. » Philon, il est vrai, ne connaît pas l'expression johannique ἀγάπη, mais il partage la conception de l'évangéliste. Tout

d'abord, au point de vue philosophique, il affirme que la cause finale, la raison d'être de la création, est la bonté de Dieu (*de Cher.*, I, 162). Mais il ne se borne pas à des considérations abstraites. Rappelons-nous ce qui a été dit plus haut, dans l'analyse de la doctrine philonienne, au sujet du Logos révélateur et du Dieu-Père. Il n'y a que la difficulté du choix pour indiquer les passages où il est question de la bonté, de la miséricorde de Dieu (*Quod D. immut.*, I, 277 ; 1 *Quæst. in Gen.*, p. 46.). Dans le troisième traité *de Leg. all.* (I, 130) Philon nous fait admirer la bonté, la χάρις, de Dieu qui vient au devant des hommes (cpr. *de Migr. Abrah.*, I, 447 ; — *Quis rer. div. hær.*, I, 477) ; ailleurs il présente Dieu comme le père et le seul sauveur (*de Sacr. Ab. et Caini*, I, 176 ; — *de Prof.*, I, 570 ; — *Quod D. immut.*, I, 293).

Si les deux auteurs sont d'accord pour admettre que le principe de l'activité divine est l'amour ou la bonté de Dieu, ils le sont également pour considérer cette activité divine comme universelle. C'est même là une des thèses favorites de Philon : Dieu pénètre toutes choses dans leur essence (*de Migr. Abrah.*, I, 466) ; il remplit et contient toutes choses (*Quod D. immut.*, I, 281 ; — *Res. Noe*, I, 402) ; il est éternellement actif, sans interruption, quoique Moïse dise qu'il se repose le septième jour (1 *Leg. all.*, I, 44, à comparer avec Jean 5, 17) ; il est l'origine non seulement de la vie universelle du monde, mais encore de la vie morale (*de Post. Caini*, I, 238, etc.) ; il est, en un mot, le principe dernier de toute réalité, de toute vie ; car il est une source intarissable de vie (*de Prof.* I, 575). La dépendance absolue du Logos à l'égard de Dieu et la relation immédiate entre son activité et la volonté divine, ressortent trop

clairement de l'ensemble de la doctrine philonienne pour pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

Enfin, en sus des expressions anthropopathiques communes aux deux auteurs, mais plus fréquentes chez Philon que dans l'Evangile, ils se rencontrent aussi dans une infraction bien plus grave aux principes directeurs de leur théologie, lorsqu'ils font agir Dieu matériellement et accidentellement dans le monde. Philon nous en présente plusieurs exemples ; il fait parler Dieu à Abraham sans aucun intermédiaire (*de Migr. Abrah.*, I, 463). De même que dans l'Evangile, on se demande parfois s'il faut prendre ces expressions à la lettre, ou s'il ne faut y voir qu'une accommodation au langage courant, sans plus ample portée philosophique. Chose curieuse, l'exemple si frappant de Jean 12, 28 se retrouve également dans Philon. On remarquera que dans ce passage l'auteur ne dit pas : « *Dieu* donc répondit du haut des cieux : je t'ai glorifié ».... etc., mais qu'il fait parler une voix venant du ciel, ayant comme un caractère impersonnel. Cependant les paroles prononcées ne peuvent provenir que de Dieu lui-même répondant à la prière du Logos : « *Une voix* donc vint du « ciel (et dit) : « *Je* t'ai glorifié et *je* te glorifierai encore ». Le même cas se présente pour Philon à propos de la promulgation de la Loi devant Moïse. Le texte sacré est formel ; comme dans l'Evangile, il est indispensable que la voix entendue soit une voix réelle, positive. Cependant Philon ne peut pas plus que l'évangéliste se résoudre à faire parler Dieu matériellement. Aussi, voici ce qu'il imagine (*de Decal.*, II, 185) : Dieu aurait, en vue de la promulgation de la Loi, fait un miracle très-sacré « en « ordonnant qu'une voix invisible se formât dans l'air....

« non pas inanimée, mais ne provenant cependant pas « d'un corps animé.... comme un souffle qui résonnerait « à travers une trompette en produisant des sons distincts, « de telle nature que l'on pût s'imaginer les entendre « aussi bien de loin que de près. » Cette voix miraculeuse, qui emploie la première personne quoiqu'elle ne soit pas la personne qui parle, ressemble furieusement à la voix que l'évangéliste introduit si mal à propos dans son récit. Il y a évidemment ici un stratagème commun pour se tirer d'un mauvais pas.

Ces deux théodicées dont les éléments essentiels sont communs aboutissent toutes deux à la même conclusion : la nécessité d'un intermédiaire entre Dieu et le monde, afin que Dieu puisse à la fois rester ce qu'il est, l'Etre inaccessible, et agir partout et toujours dans l'univers. Les deux auteurs ont ceci de commun, que leur conception de Dieu implique leur conception du Logos. Il nous faut voir maintenant jusqu'à quel point ces Logos, qui forment le côté original de leurs doctrines, offrent des analogies l'un avec l'autre. Le rôle cosmique qu'ils assignent au Logos nous occupera d'abord, ainsi que la théorie du monde qui en est le corollaire.

V

LE LOGOS DANS L'UNIVERS

« A l'origine le Logos existait ; et le Logos était dirigé « vers Dieu ; et le Logos était dieu. A l'origine il était « dirigé vers Dieu. Toutes choses sont nées par son or« gane, et rien de ce qui est devenu n'est devenu en « dehors de lui. » — Voilà tout ce que l'auteur du quatrième Évangile nous apprend sur les origines du Logos et de l'univers.

Ces quelques lignes contiennent cependant une affirmation catégorique de la plus haute importance. Elles attestent que dans le système philosophique de l'auteur le Logos est l'organe indispensable de la création, ou plus exactement de la genèse du monde (1, 3 ; 1, 10). Cette doctrine qui se manifeste déjà à l'état confus dans les premières spéculations pauliniennes sur le rôle cosmique du Christ (1 Cor., 8, 6 ; — Col., 1, 16), est entièrement philonienne. Dans le traité *de Cher* (I, 162), où Philon énumère les divers facteurs de la création, la cause première ou Dieu, le substratum ou la matière, la cause finale ou la bonté divine, il nous apprend que l'or-

gane de la création, τὸ δι' οὗ, est le Logos. Divers passages des œuvres de l'auteur juif confirment le texte que nous venons de citer et qui, par sa précision, serait suffisamment probant à lui tout seul (cpr. *de Migr. Abrah.*, I, 437 ; — 3 *Leg. all.*, I, 106). Remarquons l'usage commun de la préposition διὰ par les deux auteurs pour exprimer la notion d'organe créateur; remarquons également que l'évangéliste n'emploie pas le terme de Démiurge, déjà fort répandu de son temps, pas plus que Philon ne l'a appliqué au Logos (1).

Le Logos johannique est antérieur à la création ; cela résulte clairement du texte des versets que nous venons de citer : le Logos *existait* avant que le monde ne *devînt*. D'ailleurs les vv. 5 et 24 du chap. XVII enlèvent toute espèce d'hésitation, puisqu'il y est parlé de la gloire dont le Logos était l'objet auprès de Dieu *avant* la création du monde. D'après Philon également le Logos est antérieur à la création, puisque la première partie de la création, celle du monde des intelligibles, se fait dans le Logos et par le Logos. Et l'hypothèse de l'éternité du monde n'avait pas de sens pour lui. Il considérait, en effet, la notion de temps comme inséparable de celle du monde ; il n'y avait donc pas de temps antérieur au monde, et cependant le monde avait eu un commencement. L'auteur du quatrième Évangile a probablement partagé cette manière de voir ; il nous dit que le Logos existait *à l'origine, au com-*

(1) L'expression de *Démiurge* dans ce fameux passage (1, 162) s'applique à Dieu, non pas au Logos. Dans un passage du second traité *de Monarchia* (2,225) on lit : « Le Logos est l'image de Dieu, par qui l'univers entier a été formé »(δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο). On le voit, le Logos reste l'organe de l'activité du Démiurge. Cpr. *de Mundi op.*, 1, 2.

mencement, sans ajouter au commencement de quoi. Il s'agit certainement du commencement du monde qui est également le commencement du temps : les deux premiers mots de l'Evangile, ἐν ἀρχῇ, sont, en effet, une allusion au premier mot du Pentateuque, au *beréschith* de la Genèse.

La question de l'éternité du Logos n'a pas non plus de raison d'être dans un pareil système. Ce qui existe avant le temps ne peut être ni éternel ni temporaire. Néanmoins le Logos n'est pas le même avant et après la création. Aucun des deux auteurs ne nous donne une solution de l'origine du Logos. Dans l'Evangile cela saute aux yeux; dans les œuvres de Philon c'est moins apparent, mais non moins certain ; car le Logos créateur du monde n'est autre chose que l'entendement divin entrant en action (*de Op. mundi*, I, 5) ; or l'entendement divin n'a pas d'origine.

Cependant les dénominations accordées au Logos semblent impliquer son origine dans le temps. Philon l'appelle : le plus ancien des êtres (*de Conf. ling*, I, 427), le fils premier-né (*de Agr.*, I, 308), le fils (3 *de Vita Mosis*, II, 155). Il emploie les termes de création, de conception, de rayonnement ; le Logos est représenté comme découlant de Dieu. L'évangéliste lui donne les appellations de fils unique (1, 18 ; 3, 16), de l'unique d'auprès du Père (1, 14), de fils de Dieu (1, 34, etc). Mais chez le premier le Logos n'est appelé le fils premier-né que pour autant que la pensée pensée est le produit direct de la pensée pensante, parce que le monde des intelligibles, ou l'activité divine extériorisée, est la manifestation primordiale de l'intelligence divine. La complexité du Logos philonien, la combinaison des conceptions philosophiques du Logos

avec la conception juive des anges, permettent à l'auteur syncrétiste d'exprimer cette filiation abstraite sous une forme concrète. Chez l'évangéliste les termes exprimant la filiation servent à établir, non pas la relation de descendance ou de succession dans le temps, mais la communauté de nature entre Dieu et le Logos : on est fils de Dieu d'après l'évangéliste, quand on procède directement du principe divin, et l'on est fils unique, lorsqu'on en procède d'une façon exceptionnelle. Ailleurs cependant il est question du devenir (γίγνεσθαι) du Logos (1, 15 ; 18, 37), mais sans que le moindre renseignement nous soit fourni sur l'époque de ce devenir.

Il faut donc renoncer à connaître l'origine du Logos. Dans l'Evangile les données pour résoudre cette question font absolument défaut. Dans les œuvres du philosophe alexandrin elles sont plus nombreuses, comme tout ce qui se rapporte aux spéculations sur l'origine du monde, mais elles n'en sont pas plus claires pour cela. Il nous fournit les éléments d'une réponse sur le mode de l'origine du Logos, mais non sur l'époque ou sur la nature de cette origine ; et encore ces éléments sont-ils contradictoires, sans précision aucune, si bien qu'une étude approfondie aboutit à ce résultat, que la plus grande indécision règne au sujet des rapports primordiaux entre Dieu et le Logos. Etant données les diverses conceptions fusionnées tant bien que mal dans un seul et même Logos, il ne pouvait pas en être autrement ; la solution varie suivant que l'on prend pour point de départ l'une ou l'autre de ces conceptions (1).

(1) Cpr. les développements sur cette question dans mon étude sur le Logos de Philon, p. 57 et suivantes.

La question de l'origine du Logos mise de côté, il nous reste à examiner quelles sont les relations du Logos et de Dieu avant la création ou, comme dit l'évangéliste, au commencement. Il résulte des qualifications que nous venons d'examiner que, selon nos deux auteurs, le Logos, du moment qu'il existe, par le fait même de sa nature, est subordonné à Dieu, dépendant de Lui. Ainsi le veut du reste le principe même du système : le Logos n'est que l'intermédiaire, l'organe de Dieu. Le premier verset de l'Evangile le dit clairement : le Logos était *dieu*, non pas *Dieu* (θεςὸ et non ὁ θεὸς). Il n'y a qu'un seul *Dieu*, comme l'exprime très-bien le passage 17, 3 : « c'est « ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi, le seul « vrai Dieu, et Jésus-Christ que tu as envoyé. » Cependant le Logos n'est pas simplement *divin ;* il est *dieu*. Il a ce caractère indéfinissable qui est justement le propre d'un intermédiaire. Dieu ne peut pas exister sans Logos, au sens métaphysique du mot ; et cependant le Logos reste distinct de Dieu, il n'est pas Dieu. Nous retrouverons plus loin, à propos des rapports moraux entre Dieu et le Logos, cette même idée de l'unité dans la distinction, à laquelle l'évangéliste reste fidèle. — Philon, dont la doctrine est beaucoup plus sujette à des fluctuations sur ce point, nous offre cependant une curieuse analogie avec le texte de l'Evangile dans I *Quod a D. mitt. somnia* (I, 655), où il insiste sur la différence de *dieu* et de *Dieu* à propos de Genèse XXXI, 13 : « je suis Dieu qui te suis apparu sous « forme de dieu, » et où il rapporte le qualificatif *dieu*, sans article, au Logos de Dieu. Toutefois il ajoute que le plus souvent l'écriture sainte se borne à appeler Dieu l'*Etre*, parce qu'aucun nom ne lui est adéquat. La diffé-

rence avec l'évangéliste ne se borne pas d'ailleurs à cette particularité. Philon appelle aussi son Logos le lieutenant de Dieu (*de Agr.* I, 308), le nom de Dieu, l'image de Dieu, l'ombre de Dieu, l'archange aux noms multiples (*de Conf. ling.*, I, 427; — 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 652), etc. Il n'y a aucune fixité dans ces dénominations qui, pour la plupart, ne peuvent s'appliquer au Logos qu'après la création.

C'est qu'en effet la distinction d'une double relation du Logos avec Dieu, avant et après la création, est beaucoup plus accentuée dans le quatrième Evangile que dans les traités de Philon. C'est peut-être le seul point où l'évangéliste offre une solution spéculative plus complète que le philosophe juif. Dès avant la création le Logos johannique est un Etre déterminé, ayant son quant à soi. Il est non seulement appelé *dieu*, ce qui implique déjà une existence distincte de Dieu et d'un genre particulier, mais il est déjà susceptible d'être glorifié (17, 5 et 24). Le caractère plus nettement hypostatique du Logos johannique s'affirme dès les premiers versets. Toutefois l'abstraction philosophique ne perd pas ses droits non plus ; elle reparaît dans la détermination de la relation entre ce Logos et Dieu.

Avant la création le Logos était πρὸς τὸν θεόν. Nous avons traduit : « Le Logos était dirigé vers Dieu ; » on pourrait dire également : « tourné vers Dieu. » L'auteur attache une grande importance à cette déclaration, puisqu'il la répète immédiatement après, au v. 2. Notre traduction est conforme au sens exact de la préposition grecque, comme le définit Grimm dans son Lexique du N. T. : « *denotans directionem ad aliquid vel situm ac statum ad ali-*

« *quid spectantem.* » Elle peut se rendre par les expressions : « dirigé vers, adressé à, conduisant à, en vue de », etc. L'auteur du quatrième Evangile l'emploie dans ce sens ; l'auteur de la première épître également (1 Jean, 1, 2 ; 2, 1). Lorsque la préposition πρὸς signifie « auprès, » elle régit le datif, comme dans 8, 16 ; 20, 11 et 12. Le v. 18 du chapitre I, où le Logos est dit εἰς τὸν κόλπον, confirme aussi notre interprétation. La plupart des interprètes n'ont pas assez fait attention à la valeur très significative de cette préposition. F. C. Baur est un de ceux qui l'ont le mieux saisie. Voici ce qu'il écrit à ce propos dans sa N. T. Theologie (Leipzig. 1864 p., 352) : « l'association « particulière du verbe *être* avec les prépositions εἰς et « πρὸς suivies de l'accusatif, indique un état non pas pas- « sif, mais actif, du Logos auprès de Dieu ; le Logos est « en activité et en mouvement perpétuels ; l'objet de cette « activité et de ce mouvement est l'essence de Dieu ; son « rapport immanent à l'égard de Dieu est exprimé par le » fait que, étant dirigé vers le sein de Dieu, il se meut « pour ainsi dire vers le cœur de Dieu, et cherche à « résoudre dans l'unité tout ce qui le sépare et le distin- « gue de Dieu. » Cette thèse n'est pas infirmée par 17, 5 où le Logos parle de la gloire qu'il possédait auprès de Dieu (παρά σοι) avant la création. Dans ce passage, en effet, le Logos incarné et vivant dans le monde fait simplement allusion à l'état où il se trouvait avant la création, sans insister sur le sens de sa relation avec Dieu. Il ne faudrait pas non plus s'exagérer la portée de ces expressions pour en déduire l'existence d'une hypostase complète. La notion de personnalité est laissée de côté dans ce genre de spéculations ; l'auteur aurait pu se

servir tout aussi bien du neutre pour exprimer sa pensée, comme dans la première épître (1 Jean, 1, 3).

Nulle part Philon ne détermine de la même manière les rapports de son Logos avec Dieu. Il emploie cependant la préposition πρὸς dans le même sens où nous l'avons prise (*Quis rer. div. hœr.*, I, 513; — *Quod. D. immut.*, I, 299, etc.); il parle même de la foi πρὸς τὸν θεὸν, qui a Dieu pour objet (*de Abrah.*, II, 39). Mais il ne l'emploie pas pour caractériser les rapports du Logos avec Dieu, et l'on pourrait même soutenir que l'idée de l'évangéliste ne se retrouve pas non plus chez lui. Nous mettons ici le doigt sur une différence fondamentale entre les deux auteurs. Philon ne s'occupe guère de l'état du Logos avant la création, mais il est beaucoup plus explicite sur la nature du Logos en soi et sur le mode de son évolution interne, alors même que ses explications sur ce point, comme nous l'avons montré, sont incohérentes. Il a toute une théorie de la création; il admet une double création, celle du monde des intelligibles et celle du monde matériel; au travers de ses développements on devine la théorie d'un Logos endiathetos et d'un Logos prophorikos, quoiqu'il ne l'expose nulle part d'une manière explicite (1). L'évangéliste ne nous offre rien de pareil; il ne s'occupe pas de ce que le Logos est en soi, de la manière dont il s'y prend pour accomplir la création.

Il est permis toutefois de relever le rapport entre les deux points de vue, entre le Logos endiathetos et prophorikos, d'une part, et le Logos dirigé successivement vers Dieu et vers le monde, d'autre part. Que faut-il entendre,

(1) Cpr. Le Logos d'après Philon d'Alexandrie, déjà mentionné, p. 55 sqq.

en effet, par le Logos endiathetos, si ce n'est le Logos divin replié sur lui-même, *dirigé vers Dieu?* La distinction des deux phases du Logos est si peu claire dans la philosophie de l'auteur alexandrin, qu'il n'a même pas éprouvé le besoin de la signaler expressément. Mais si la conception philosophique du double état du Logos est la racine commune à laquelle se rattachent la doctrine johannique et, plus directement, la doctrine philonienne, il ne faut cependant pas perdre de vue la divergence réelle de ces deux doctrines dans la question qui nous occupe. Voici quelle semble être la position respective des deux auteurs sur ce point :

Chez Philon le Logos est la pensée pensante de Dieu, qui se constitue en pensée pensée, et comme telle s'extériorise pour manifester l'activité divine extérieure à Dieu, pour la révéler dans l'ensemble de ses caractères, de telle sorte qu'il en est l'expression concrète ; — c'est l'analyse du procès interne du Logos ; c'est la conception purement abstraite d'un métaphysicien, sur laquelle viendront se greffer plus tard des notions beaucoup plus concrètes du Logos, dont l'importance, aux yeux de l'auteur, est aussi grande que leur lien logique avec la conception abstraite primitive est faible. Chez l'évangéliste il y a un Logos dont nous ignorons totalement la nature, avant qu'il se manifeste comme vie et comme lumière dans le monde concret, dont nous ignorons la filiation à l'égard de Dieu, mais dont nous savons seulement qu'avant la la création il était dirigé vers Dieu et qu'à partir de la création il a été dirigé vers le monde ; — c'est l'analyse du procès externe du Logos ; c'est la conception d'un penseur qui fait l'histoire du Logos, dans ses différentes phases,

sans se préoccuper du lien logique qui les relie les unes aux autres. On voit combien cette différence se rattache intimement au but que chacun des deux auteurs s'est proposé : l'un s'est donné pour tâche de retrouver dans les livres sacrés de son peuple tout un système philosophique qu'il s'efforce de débrouiller ; l'autre ne songe qu'à rattacher le récit de son Logos incarné à la série des phases par lesquelles le Logos a passé, sans se préoccuper de les analyser; l'un nous dit ce que le Logos est en soi; le second ce que le Logos est à l'égard des autres êtres avec lesquels il entre successivement en relation. Il se peut, il est même probable, que l'évangéliste ait eu, lui aussi, son opinion sur le mode de la création, sur la nature du Logos avant et après la création, sur la substance du Logos alors qu'il était dirigé vers Dieu ; mais il n'a pas éprouvé le besoin de nous la communiquer.

C'est là une des lacunes les plus regrettables pour celui qui étudie le Logos johannique. La donnée la plus certaine que l'Evangile nous fournisse sur le compte du Logos, c'est qu'il est l'organe indispensable de la création ; — et pas un mot sur ce que c'est que cette création ! Nous ne savons rien de positif sur la manière dont le Logos agit dans la création. Seuls quelques indices doivent nous mettre sur la trace du système philosophique auquel se rattache la cosmogonie de l'auteur. C'est ainsi que l'emploi constant de l'expression γίγνεσθαι au lieu des verbes qui signifient *créer* (1, 3; 1, 10, etc.), et la combinaison de cette expression avec le mot κόσμος pour désigner l'origine du monde, nous conduisent à supposer que l'auteur assimilait la création à un acte organisateur, à un débrouillement du chaos, plutôt qu'à une création *enihilo*, au sens strict de ce mot.

Ce serait là une nouvelle preuve de la communauté d'idées philosophiques dont nous recherchons l'existence. L'examen attentif du rôle du Logos dans le monde après la création, sur lequel l'Evangile fournit quelques maigres renseignements, nous permettra peut-être de décider la question. L'activité du Logos après la création n'est, en effet, que la continuation de son activité lors de la création.

« En lui il y avait vie, et la vie était la lumière des « hommes. Et la lumière brille dans les ténèbres, et les « ténèbres ne l'ont point reçue » (1, 4 et 5). L'emploi de l'imparfait au lieu du présent (condamné par les meilleures versions), et le fait que ce verset vient immédiatement après la mention de la création, prouvent qu'il s'applique au Logos dès l'origine de son action dans le monde. C'est dans le Logos qu'il y a vie ; c'est lui qui, en tant qu'organe de la création, donne vie à tout ce qui existe ; il est la source de vie, il a la puissance de communiquer la vie à qui bon lui semble (5, 21 et 26). Aussi le Logos est-il éternellement actif comme Dieu (5, 17) ; il le déclare lui-même aux Juifs qui l'accusent de ne pas observer le repos sabbatique. Il faut bien qu'il soit toujours actif comme Dieu ; car non seulement son activité, en tant que source de la vie, est absolument nécessaire à l'existence du monde vivant, mais encore, en sa qualité d'intermédiaire indispensable de l'activité divine à l'égard des hommes, il agit nécessairement toujours ; car Dieu agit toujours, et Dieu a remis toutes choses entre ses mains (3, 35; 13, 3; 16, 15).

Le Logos est donc dans le monde la source de la vie et le dispensateur de toutes choses. En est-il de même chez Philon? Sans aucun doute, alors même que les expres-

sions qu'il emploie ne sont pas celles de l'évangéliste. Ainsi Philon ne dit nulle part, à ma connaissance, que le Logos soit vie ; c'est Dieu qui est la source de la vie (*de Prof.*, I, 575), et le Pneuma est ce qu'il y a de vivant par excellence (*de Mundi op.*, I, 6 ; — cpr. Jean, 6, 63) ; mais la confusion du Pneuma et du Logos est assez grande dans les œuvres de Philon, pour que ce qui s'applique à l'un s'applique aussi à l'autre. D'ailleurs dans le premier traité *de Leg. all.* (I, 47) le Logos est appelé l'origine de la Genèse d'une série de choses créées; dans *Quod D. immut.* (I, 291 et 292) il est qualifié de *vivifiant*, et le système entier de Philon exige que la vie, la vie physique comme la vie morale, soit transmise aux êtres vivants par l'intermédiaire du Logos. Il insiste peut-être plus que l'évangéliste sur le fait que c'est Dieu qui est la source dernière de la vie. Toutefois n'oublions pas que l'évangéliste ne dit pas : *il était la vie*, mais *en lui* était la vie ; n'oublions pas que dans les autres passages cités le Logos est le dispensateur de toutes choses, parceque Dieu les lui *a remises* entre les mains, et que d'une façon générale la surbordination du Logos à l'égard de Dieu est au moins aussi bien établie dans l'Evangile que dans les traités philoniens. Nous avons déjà vu que Philon relève également l'activité universelle et absolue de Dieu. Or le Logos est l'organe de cette activité ; car Dieu a placé son Logos, son fils premier-né, à la tête du gouvernement du monde ; il lui a confié le soin du troupeau sacré comme au lieutenant d'un grand roi (*de Agr.*, I, 308) ; son Logos est le ministre de ses bontés (*Quod D. immut.*, I, 281). N'est-ce pas là tout-à-fait le Logos de l'évangéliste, aux mains duquel Dieu a remis toutes choses ?

Mais pour l'évangéliste ce n'est là que le côté accessoire de l'activité du Logos. Cette partie si importante du rôle de l'Intermédiaire dans le monde ne le préoccupe guère. Il abandonne immédiatement le domaine de la cosmologie pour entrer dans le domaine moral. Cette préférence pour l'activité morale du Logos est commune aux deux auteurs; mais elle est moins exclusive chez Philon, dont les nombreux écrits offrent une plus grande richesse de spéculation. Le Logos était vie, « et la vie était la lumière des hommes » (1, 4; 8, 12). Il est non seulement la vie physique, mais avant tout la vie morale. Remarquons la présence de l'article défini dans le second membre de phrase. *La* vie, c'est-à-dire la vie par excellence, c'est la vie spirituelle et morale, la puissance qui éclaire, qui répand la lumière, la vérité et la sanctification. A chaque instant il est difficile de savoir au juste, si l'auteur, en parlant de *vie*, entend parler de la vie physique ou de la vie morale, par exemple, dans le chapitre 12, à propos de la résurrection de Lazare, particulièrement aux versets 25 et 26, ou bien dans 5, 26. La vie spirituelle semble être pour lui la seule vie véritable (14, 6). Nous reviendrons plus loin sur cette activité morale du Logos pour l'examiner en détail. Ici il nous suffit de la mentionner pour comprendre le rôle du Logos dans l'univers en général. Pour Philon le Logos est également la source de la vie spirituelle et morale, qu'il considère aussi comme la seule vie digne de ce nom. De plus il aime à se représenter le Logos comme lumière. Nous avons déjà cité plusieurs passages topiques à ce sujet en parlant de Dieu considéré comme lumière. On peut y en ajouter d'autres encore : dans 1 *Quod a D. mitt. somnia* (I, 632)

le Logos est expressément qualifié de *lumière*, de même que Dieu; dans 3 *Leg. all.* (1, 121), l'auteur demande ce qui pourrait être plus resplendissant et plus brillant que le Logos de Dieu; et ailleurs l'élément divin agissant dans les âmes, et qui n'est autre, d'après de nombreux témoignages philoniens, que le Logos lui-même, est qualifié de lumière (*de Char.*, II, 403;—*de Congr. quær. erud. gr.* I, 525 et 526).

Toutefois ce Logos, qui est vie et lumière, rencontre dans le monde un élément qui lui est opposé : « et la lu-« mière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont « point reçue » (1, 5). Quelle est la portée de ce verset, où l'on a été jusqu'à voir une allusion au double état de l'homme avant et après la chute (1)? La différence de temps entre les deux verbes dont le premier est au présent et le second à l'aoriste, me paraît ici bien caractéristique de la méthode du quatrième Évangile, où le fond spéculatif est toujours enchâssé dans la forme historique. « La lumière brille dans les ténèbres, » c'est là une vérité générale, de l'ordre spéculatif, déterminant le rôle du Logos dans le monde. « Et les ténèbres ne l'ont point « reçue », ou plus exactement « ne se la sont pas assimi-« lée »; c'est là une affirmation de l'ordre historique, reposant, il est vrai, sur un fond spéculatif, mais énoncée comme un fait d'expérience, comme si la spéculation sur laquelle elle repose était une évidence universellement admise. L'auteur ne nous dit rien sur la nature de ces ténèbres qui opposent de la résistance au Logos. Nous sommes uniquement autorisés à les considérer comme

(1) F. Godet. *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*. Paris, 1864. p. 175.

un élément contraire au Logos, puisqu'en leur qualité de ténèbres elles sont l'antithèse du Logos qui est lumière.

Il y a donc dans l'univers, dans cet univers qui a pris naissance par l'organe du Logos, et dans lequel il n'y a rien qui se soit formé en dehors de lui (1, 3), un élément absolument indépendant de ce même Logos : ce qui proviènt du Logos ne peut pas, en effet, lui être opposé par nature. Pour la même raison cet élément ne fait donc pas partie de « toutes les choses qui sont devenues. » Et cependant, d'après le verset 10, il est partie intégrante du *cosmos*, puisque nous y lisons que c'est le *cosmos* qui n'a pas su reconnaître la lumière. Le cosmos et les ténèbres sont dans un rapport identique à l'égard de la lumière ou du Logos : les ténèbres sont opposées au Logos, et le cosmos, qui a pris naissance par l'organe du Logos, ne peut cependant pas lui être opposé par nature. Comment sortir de ce fouillis inextricable de contradictions, et que faut-il entendre par ces ténèbres?

Se borner à séparer complétement le verset 3 comme appartenant à la spéculation cosmologique, des versets suivants comme appartenant au domaine purement moral, ce serait méconnaître les intentions de l'auteur. Il a bel et bien intercalé les mots « le monde est devenu par lui, » au milieu du verset 10, afin que l'on ne sépare pas l'opposition morale entre le cosmos et le Logos, de la relation étroite entre ces deux éléments lors de la création. Et du reste l'opposition morale du cosmos et du Logos devrait en tout cas avoir sa raison d'être dans la nature de ces deux éléments, dans leur essence même.

Il nous faut tâcher de suppléer par l'hypothèse aux données que l'évangéliste ne nous fournit pas. La philo-

sophie judéo-alexandrine, telle que nous la connaissons par les œuvres de Philon, paraît répondre entièrement aux exigences d'une pareille recherche. Chez Philon comme chez l'évangéliste il y a une perpétuelle confusion entre le domaine moral et le domaine spéculatif, surtout en ce qui concerne l'origine du mal. Chez Philon comme chez l'évangéliste il y a une contradiction interne entre l'idée que le monde a été constitué tout entier par l'organe du Logos, et le fait qu'il y a dans ce même monde un élément, non-seulement indépendant du Logos, mais lui faisant même de l'opposition. Enfin, chez Philon comme chez l'évangéliste, le Logos est représenté comme un principe lumineux, et le principe qui lui est opposé dans le domaine moral est assimilé aux ténèbres. Mais Philon, comme nous avons déjà eu l'occasion de le constater plus d'une fois, étant plus riche que l'évangéliste en développements spéculatifs, nous fournit quelques renseignements sur la manière dont il concevait ce même principe au point de vue cosmologique. Ne sommes-nous pas autorisés par les analogies frappantes entre les deux auteurs sur les points où la pensée de l'évangéliste nous est connue, à compléter ce qui manque chez ce dernier par les renseignements de Philon, puisqu'aussi bien nous ne sortons pas, en agissant ainsi, des limites d'un seul et même problème?

D'après l'auteur alexandrin le principe opposé à Dieu et au Logos dans le monde est la matière, c'est-à-dire le substratum absolument indéterminé qui reste lorsqu'on dépouille les choses de leurs attributs et de leurs formes, le chaos sans ordre et sans vie, qu'il appelle aussi le *non être* (*de Sacr.*, II, 261; — *Quis rer. div, hær.*, I, 495; — 3

de Vita Mosis, II, 176; — 4 *Quæst. et sol. in Gen.*, p. 262 et 263). Ce non-être est considéré par Philon comme capable de résister à l'être (Dieu, le Logos), parce qu'aux yeux des anciens la force d'inertie est l'absence de force active; il ne saisissait pas que la résistance passive est en réalité la manifestation d'un principe actif et positif. La matière, qui forme le substratum du monde, n'est pas créée par Dieu; avant d'être organisée par le Logos elle n'existe pas, et, même après la création, pour autant qu'elle n'est pas organisée par le Logos, elle n'a pas d'existence réelle. C'est pour cela que l'on peut dire que le monde a été créé tout entier par le Logos, tout en admettant qu'il y a dans le monde un principe de résistance au Logos. La création, d'après Philon, est donc une espèce d'organisation, la communication de l'être, des différents modes et des différentes formes d'existence, à ce qui en manquait. La matière *devient* le monde, se transforme en monde, par l'action créatrice du Logos, organe de Dieu.

N'est-ce pas là le point de vue impliqué dans les quelques versets de l'évangéliste sur le rôle du Logos dans l'univers? Les ténèbres ne sont-elles pas également représentées comme quelque chose d'essentiellement négatif, comme un principe de résistance, la négation de la vie, de la lumière, de l'être? « Les ténèbres ne s'assimilent « pas la lumière » (v. 5); « elles ne (savent) pas la reconnaître » (v. 10). Les ténèbres sont dans le cosmos; et cependant elles ne peuvent pas provenir du Logos, auquel elles opposent une résistance d'inertie. Les expressions mêmes de *cosmos* et de γίγνεσθαι nous ont déjà conduits à voir dans la création d'après l'évangéliste une espèce d'organisation du chaos. Ne sont-ce pas là autant de rai-

sons qui plaident en faveur de la communauté de doctrine entre les deux auteurs? Philon aussi connaît les deux expressions que nous relevons; en parlant de l'origine du cosmos il emploie également en beaucoup d'endroits le terme γίγνεσθαι (*de Mundi op.* I, 2; — 1 *Leg. all.*, I, 44; 3 *Leg. all.*, I, 122; — *de Cher.*, I, 142; etc.).

Nous croyons donc pouvoir répondre au moins approximativement à la question que nous nous posions précédemment concernant la nature de la création d'après l'évangéliste. D'une manière explicite il se borne à affirmer que le Logos est l'organe indispensable de la création; mais implicitement ses quelques paroles d'introduction contiennent une adhésion à la notion judéo-alexandrine de la matière comme principe de résistance à l'action créatrice du Logos. L'examen du dualisme qui existe selon l'évangéliste dans le monde moral, et qui ne peut se comprendre que sur la base du dualisme cosmologique dont nous parlons, confirmera à la fois la vérité de cette supposition et l'analogie du dualisme johannique en général avec le dualisme philonien.

Est-il possible de pousser plus loin cette méthode inductive, et de reconstituer d'après les données que nous avons étudiées et les analogies que nous avons établies, la cosmologie entière de l'évangéliste? Nous ne le pensons pas. Alors même que les ressemblances avérées dans les parties où la comparaison est possible, encouragent la critique à supposer des ressemblances analogues entre les doctrines des deux auteurs, là où l'un des deux se soustrait complétement à notre examen, l'absence totale de tout indice positif dans l'Evangile nous interdit une pareille induction. Ainsi les nombreuses digressions de Philon

sur la nature et l'action du Logos comme créateur, conservateur et directeur du monde manquent absolument dans l'Evangile : le Logos considéré comme ensemble des idées-types de l'univers, comme un sceau qui s'imprime dans la matière, comme Logos τομεύς ; le Logos conçu comme la causalité universelle et absolue dans le développement du monde ; le Logos dans ses rapports avec les autres *dunameis* ou puissances divines et avec la Sagesse, en un mot tous les développements philosophiques sur le rôle cosmique du Logos, ne rencontrent dans l'Evangile ni point d'attache ni opposition.

Certains interprètes ont cru retrouver dans l'Evangile les traces de la double création admise par Philon, celle du monde des intelligibles ou des idées-types et celle du monde visible, conformément à la philosophie platonicienne. Cette distinction n'est pas exprimée par l'évangéliste, et les termes de monde visible et de monde intelligible ne lui sont pas connus. On s'appuie (p. ex. M. Scholten. Ouvr. cité p. 88-89) sur l'emploi assez fréquent de la formule κόσμος οὗτος qui serait le pendant du cosmos visible de l'auteur alexandrin. Il me paraît cependant qu'il n'en est rien. L'évangéliste distingue évidemment deux genres de cosmos, celui qu'il appelle dédaigneusement *ce monde* et celui de la vie éternelle (12, 25), où l'on est auprès du Père (13, 1). Mais cette distinction, du moins pour autant que les textes le comportent, n'a rien de commun avec la distinction philonienne. Celle-ci établit deux cosmos corrélatifs l'un à l'autre, le monde des intelligibles contenu dans la raison divine ou dans le Logos, modèle idéel du monde réel, et le monde visible dans lequel nous vivons et qui est l'image du premier. Suivant la

manière dont Philon conçoit la nature des idées-types, le monde intelligible ne peut pas exister sans le monde visible, et réciproquement. Ce sont les deux parties inséparables de la création, les deux faces d'une conception cosmique. Dans l'Evangile par contre le κόσμος οὗτος est bien le correspondant du monde visible de Philon (11, 9; 18, 36), mais il n'est pas question d'un monde des idées-types. L'auteur n'établit d'opposition entre les deux cosmos qu'au point de vue moral. *Ce monde,* le monde réel, est pour lui le siège du mal, où règne une personnification du mal (voyez plus loin; 12, 31; 16, 11); il lui oppose un monde de pureté et de vie éternelle, supérieur moralement, dirigé vers Dieu autant que le précédent est détourné de Dieu (8, 23; 11, 25). Le second cosmos étant supérieur au premier, on peut comparer le mouvement pour aller de l'un à l'autre, à une descente (8, 23) ou à une montée (13, 1). On le voit, la nature de ces deux cosmos dans l'Evangile n'est pas du même genre que dans les œuvres de Philon ; le monde inférieur est à la fois le monde physique réel et le domaine du mal ; le monde supérieur, par contre, nous est uniquement présenté comme le domaine du bien, sans que rien nous autorise à y voir un type du précédent.

Il y a un point commun entre les conceptions des deux auteurs ; chez tous deux c'est la participation à la matière qui établit la distinction entre les deux cosmos. Mais d'après Philon la matière donne un caractère d'infériorité au monde réel, parce qu'elle rend impossible la reproduction intégrale et parfaite du monde idéel ; d'après l'évangéliste la matière est cause de l'infériorité de *ce monde,* parce qu'elle le rend incapable de vivre dans le bien.

Philon, comme nous le montrera bientôt l'étude du dualisme moral, admet parfaitement cette action de la matière et la distinction entre ceux qui vivent selon le monde et ceux qui vivent selon Dieu ; mais cette distinction de deux royaumes moraux n'est pas identique à sa distinction entre le cosmos intelligible et le cosmos visible. En un mot, d'après Philon, le cosmos intelligible est au cosmos visible ce que la forme d'un sceau est à son empreinte dans une matière quelconque; d'après l'évangéliste les deux cosmos sont l'un à l'égard de l'autre comme deux types de vie morale, la vie selon Dieu et la vie contraire à Dieu. Ce sont deux genres de considérations essentiellement différents. Il est possible que l'évangéliste, à côté de la distinction en deux cosmos dont il fait mention, ait admis l'idée assez généralement répandue dans la philosophie ancienne d'une double création, de même que Philon a bien su distinguer la vie selon Dieu et la vie selon le monde, à côté de sa distinction de deux cosmos ; mais en tout cas, il ne nous en a pas laissé la moindre preuve.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur le rôle cosmique du Logos d'après nos deux auteurs, nous sommes conduits à la conclusion suivante : ils présentent la plus grande analogie dans les points fondamentaux de leurs doctrines. Chez tous deux le Logos, antérieur au monde, est l'organe indispensable de la création dans sa totalité, la source de la vie physique et morale; chez tous deux les rapports de Dieu et du Logos offrent une grande obscurité, mais restent cependant dans un même genre de déterminations ; chez tous deux enfin le Logos rencontre dans le monde un même principe de résistance. Nous

n'avons pas constaté une seule différence saillante. Ils se distinguent par le but et les développements plutôt que par le fond de leurs spéculations. Philon, dans les passages où il cherche à déterminer son Logos, nous présente d'avantage l'analyse du procès interne, l'évangéliste plutôt celle du procès externe du Logos. Enfin Philon fournit un système de spéculation beaucoup plus complet que l'auteur de l'Evangile; sur les questions de l'origine du Logos, de sa nature avant la création, du mode de l'action cosmique du Logos, celui-ci nous laisse dans la plus complète ignorance au sujet de sa véritable pensée, sans jamais cependant nous fournir quelque indice d'une solution, différente de celle que Philon donne à ces mêmes questions. Ce caractère incomplet de la spéculation cosmologique dans le quatrième Évangile n'a rien d'étonnant pour celui qui tient compte du but que se proposait l'auteur.

VI

LE DUALISME MORAL.

Dès que nous pénétrons dans le domaine religieux et moral l'insuffisance des données évangéliques fait place à une véritable abondance. Autant on a de peine à se faire une idée exacte du dualisme cosmique, impliqué néanmoins d'une façon certaine dans le système de l'évangéliste, autant on a de renseignements sur le dualisme moral qui régit d'après lui l'humanité. Ce n'est pas à dire cependant que toute la clarté désirable règne sur ce point. Il y a encore ici bien des contradictions dans les textes, bien des incertitudes jusque dans les grandes lignes de la conception johannique; mais les contradictions comme les incertitudes sont le plus souvent inhérentes à la doctrine de l'évangéliste, et font partie intégrante des systèmes de la même époque.

Nous avons vu, d'une part, que le Logos est la source de la vie morale comme de la vie physique, d'autre part, que l'évangéliste distingue deux espèces de cosmos, sans rapport avec la distinction philonienne en cosmos intelligible et cosmos visible, et que, pour plus de commodité, nous

désignerons par les termes qu'il leur applique, *le monde d'en haut et le monde d'en bas* (8, 23). Le premier correspond au royaume du bien, de la vie divine; le second au royaume du mal, de la vie anti-divine. C'est, en effet, cette détermination qui convient mieux que toute autre au monde d'en bas, parce qu'elle en exprime bien le caractère essentiellement négatif. Le monde d'en bas est mauvais, parce qu'il ne s'assimile pas la lumière, comme dans le système philonien la matière est mauvaise, parce qu'elle ne s'assimile pas la vie; dans les deux cas c'est l'absence de participation au Logos qui caractérise le siège du mal.

De même que le Logos est lumière (1, 4, 5, 8; 8, 12; 9, 5, etc.), et que ses disciples, ceux qui constituent le monde d'en haut, sont fils de lumière, c'est-à-dire procèdent de la lumière (12, 36), de même le monde d'en bas est ténèbres, et ceux qui s'y rattachent marchent dans les ténèbres (8, 12; 12, 35). Dès l'abord ces déterminations rappellent le lien logique qui relie le dualisme moral au dualisme cosmique dont nous avons établi l'existence plus haut. Philon, dont le Logos est également lumière, connaît aussi l'expression, *ténèbres*, pour désigner la vie contraire au bien et au Logos (*Quis rer. div. hær.*, I, 485). Mais l'idée lui est plus familière que l'expression, ce qui est aussi le cas de l'évangéliste.

L'opposition entre les deux mondes est complète; on ne peut pas appartenir simultanément à l'un et à l'autre (12, 25). Il faut renoncer à ce qui tient au monde d'en bas, si l'on veut faire partie du monde d'en haut, préférer la gloire de Dieu à celle des hommes (12, 43). En quoi consiste donc ce monde duquel il faut se détacher? Que faut-il entendre par ces ténèbres? L'évangéliste se charge

de nous l'expliquer par une autre catégorie de determinations. Le monde d'en bas, c'est le monde de la σάρξ ou de la matière charnelle par opposition au monde de l'esprit : « ce qui provient de la chair est chair, et ce qui « provient de l'esprit est esprit » (3, 6). La même opposition qui existe entre le monde d'en haut et le monde d'en bas, existe aussi entre le monde de l'espritet le monde de la chair. Cependant la notion de la chair n'est pas absolument simple dans le quatrième Evangile. Tout être vivant sur cette terre est revêtu de chair, même celui qui dès ici-bas appartient au monde d'en haut, même le Logos pendant son séjour sur la terre. La dualité de l'esprit et de la chair ne consiste donc pas dans l'exclusion absolue de l'un des deux termes au profit de l'autre, mais dans la domination de l'un sur l'autre. L'être dans lequel le *pneuma* a vaincu la *sarx* appartient au monde d'en haut; l'être dans lequel la *sarx* s'oppose obstinément à l'action du *pneuma*, appartient au monde d'en bas.

Cette conception de la chair comme principe de résistance à l'esprit est conforme à la conception judéo-alexandrine de la matière, à laquelle nous savons que l'évangéliste adhère. Celle-ci est en réalité l'absence de vie et de lumière, un principe purement négatif; en elle-même elle ne sert de rien (6, 63): et cependant son opposition à l'esprit se manifeste d'une façon positive par des passions mauvaises (1 Jean, 2, 16) et par des erreurs (8, 15); 14, 17). Elle est, comme la matière de Philon, à la fois un principe passif et un principe actif, passif par sa nature, actif par sa manifestation. Là où sa manifestation est supprimée par l'action triomphante de l'esprit, elle n'est plus qu'un simple revêtement de l'esprit, accessible

aux sens. Tel est son rôle dans l'incarnation du Logos (1, 13); c'est pour cela que le Logos peut présenter sa chair et son sang comme la véritable nourriture, par laquelle se transmet la vie éternelle (6, 52 à 56). Dans le Logos, en effet, la chair et le monde d'en bas sont vaincus, parce que Dieu lui a donné la puissance sur toute chair (16, 33 ; 17, 2). Mais chez les hommes cette victoire de l'esprit sur la chair est le but qu'il faut atteindre, non pas la réalité acquise. Tant qu'ils sont sur la terre, ils sont dans le monde (ἐν τῷ κόσμῳ), comme le Logos lui-même, pendant toute la durée de son incarnation, est dans le monde (17, 11 et 12). Mais ceux qui ont suivi le Logos et qui sont entrés dans le monde d'en haut, n'ont plus le monde d'en bas pour principe; ils ne sont plus ἐκ τοῦ κόσμου, de même que le Logos pendant son séjour dans le monde n'a jamais eu « ce monde » pour principe (17, 14 et 16). Aussi le Logos ne prie-t-il pas le Père de les ôter du monde, c'est-à-dire de les enlever de cette terre, mais de les délivrer du mal, c'est-à-dire du principe du monde, lequel est mauvais (17, 15; cp. 1 Jean, 5, 19). Aussi le Logos n'est-il pas venu pour condamner le monde, mais pour le sauver (3, 17), afin de lui faire subir la transformation de principe actif pour le mal en principe passif pour la manifestation du bien. Cette transformation équivaut pour l'évangéliste à une nouvelle naissance (3, 4 et 5).

Outre l'analogie fondamentale entre la chair dans le quatrième Evangile et la matière dans Philon, il y a encore chez ce dernier un assez grand nombre de donnée semblables à celles que nous venons d'examiner. C'est ainsi qu'il distingue également deux genres de vie exclu-

sifs l'un de l'autre, correspondant exactement à la distinction johannique du monde d'en haut et du monde d'en bas : « Il est impossible que celui qui est tenu par l'amour « des choses incorporelles et immortelles, vive ensemble « avec celui qui a du penchant pour les choses sensibles « et mortelles » (*de Migr. Abrah.*, I, 438). Le traité *Quis rer. div. hær.* (I, 479 sqq.) renferme un passage bien significatif à ce propos : après avoir distingué trois genres de vie, la vie ayant Dieu pour objet, celle qui est portée vers les choses créées, et une vie intermédiaire entre les deux précédentes, participant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, Philon conclut (481) qu'il y a deux espèces d'hommes, ceux qui vivent pour l'esprit divin et pour la pensée, et ceux qui vivent pour le sang et la jouissance de la chair. Les premiers sont formés de la terre, les autres sont la reproduction fidèle de l'image divine. A la fin du traité *Quod D. immut.* (I, 299) il distingue les hommes qui sont les rejetons de la terre et ceux qui sont les rejetons du ciel, et déclare que celui qui ne prend pas les chemins élevés et montagneux, ne peut pas repousser les choses mortelles pour se tourner et pour émigrer vers les choses immortelles. Ailleurs (1 *Quæst. in Gen.*, p. 34) la même idée est exprimée : « Mali ergo et pravi cum prin- « cipium tum finis terra est, virtute vero præditi cœlum. » De même que celui qui veut avoir la vie, entrer dans le monde d'en haut, doit suivre le Logos (Jean., 12, 25 et 26), de même celui qui veut fuir les choses mortelles doit suivre le Logos législateur, sous la conduite de Moïse (*de Migr. Abrah.*, I, 439 à 440). De même que pour faire partie du monde d'en haut il faut préférer la gloire de Dieu à la sienne propre (12, 43), de même celui qui s'aime

lui-même plus qu'il n'aime Dieu et qui cherche à s'excuser en accusant Dieu, est un impur qui ne peut pas connaître la sainte ardeur d'un cœur purifié en Dieu (*de Prof.*, I, 558).

Puisque pour Philon le siège du mal est la matière, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il voie dans le dualisme moral auquel est soumis l'humanité, l'opposition entre la chair et l'esprit, de même que dans le quatrième Evangile. Pour lui comme pour l'évangéliste le but immédiat de l'homme n'est pas de se débarrasser de la chair, mais de la vaincre, de la dominer en la maintenant passive. C'est là une idée qui reparaît fréquemment dans ses œuvres. Tantôt il représente le corps comme le sépulcre de l'âme, mais il ajoute que le sage doit chercher à dominer son sépulcre (4 *Quæst. in Gen.*, p. 304; — 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 642); tantôt il exhorte ses lecteurs à devenir étrangers au corps et aux sens, à se les soumettre au lieu de s'abandonner à eux (*de Migr. Abrah.*, I, 437); c'est en cela que consiste presque toute l'œuvre de la sagesse (1 *Leg. all.*, I, 64). Le fait d'être étranger à la créature est un motif pour être de la maison de Dieu (*de Post. Caini*, I, 251); cependant l'homme, tant qu'il est sur cette terre, doit rester dans ce monde, dans cette chair; il doit seulement veiller à ce que la chair ne soit pas le principe de son activité. Il doit ne lui accorder que juste ce qui est nécessaire pour sa subsistance, sans abstinence comme sans abondance (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 639; — 1 *Leg. all.*, I, 116 à 118, etc.) (1).

(1) M. Siegfried (*Philo als Ausleger des A. T.*, Iena. 1875, p. 403), à propos de l'ouvrage de M. Bruno Bauer : *Philo, Strauss und Renan*, p. 99, méconnaît l'analogie que nous venons d'établir entre les notions de la *sarx*

Après avoir établi la distinction des deux cosmos, il s'agit de déterminer pour quelles raisons les hommes appartiennent à l'un ou à l'autre. Appartient-on au monde d'en haut ou au monde d'en bas en vertu de sa nature, ou bien est-ce là le résultat d'un choix libre et de l'action volontaire? L'homme peut-il passer d'un monde dans l'autre? Le quatrième Evangile ne donne de solution catégorique à aucune de ces questions; car on peut y trouver des textes à l'appui de chacune des hypothèses indiquées. D'une part, en effet, il proclame l'incapacité absolue de l'homme pour la réalisation indépendante du bien, et va jusqu'à prêcher la prédestination, d'autre part, il contient des appels moraux adressés à tous les hommes, et implique tout au moins la possibilité de la nouvelle naissance pour chacun. La contradiction de ces deux points de vue saute aux yeux; mais elle paraît ne pas avoir frappé l'évangéliste, pas plus du reste qu'elle n'a frappé l'apôtre Paul ou Philon, qui s'en rendent également coupables. L'antiquité n'a pas compris l'antinomie de la liberté humaine et de l'activité universelle de Dieu.

Les hommes qui constituent le monde supérieur sont nés de Dieu; ils ont reçu le pouvoir d'être enfants de Dieu (1, 12, 13); en un mot, ils ont pour principe la puissance qui leur a été donnée par Dieu. Comme le dit l'auteur de la première épître (3, 9) : « Quiconque est né de « Dieu ne commet pas de péché, parce qu'il a la semence

dans Philon et dans le quatrième Evangile. Il prétend que dans Philon la chair est toujours le siége du péché, et qu'elle ne peut pas être le domaine de la révélation du divin, comme dans le quatrième Evangile. Les passages que nous avons examinés prouvent le contraire. Chez les deux auteurs la *sarx* est le siége du péché, mais chez tous deux aussi elle peut être complétement dominée par l'esprit. Pour Philon cette dernière hypothèse s'est réalisée en Moïse.

« de Dieu en lui; et il ne peut pas pécher, parce qu'il est « né de Dieu » (cpr. 1 Jean, 3, 10; 4, 4 à 7; 5, 1). Mais ce n'est pas là l'état primitif, originel, de l'homme; du moins aucun passage n'autorise à supposer que l'homme, en paraissant sur la terre, lors de sa naissance physique, possède déjà cette naturalisation du monde d'en haut. Au contraire, la nature humaine est présentée comme étant incapable par elle-même d'entrer dans le monde supérieur. Il est dit (14, 17), non seulement que le cosmos ne peut pas saisir Dieu, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas, — ce qui à la rigueur pourrait s'appliquer uniquement au monde d'en bas, sans impliquer que tout homme en fasse partie dès l'origine; — mais encore que personne ne vient au Fils (c'est-à-dire au Logos et au monde d'en haut), à moins que Dieu ne le tire à lui (6, 44). Les Juifs, adversaires du Logos, sont incapables par nature de l'écouter; ils ne peuvent pas comprendre la parole de Dieu, la vérité; ils sont menteurs de nature (8, 43 à 48, 55). Pour entrer dans le monde d'en haut il faut une nouvelle naissance, il faut *naître d'en haut* (3, 3, etc.), parce que c'est l'esprit seul qui donne la vie (6, 63). On fait donc partie de l'un des deux cosmos en vertu d'une naissance particulière; par la naissance physique on entre dans le monde d'en bas; par la naissance supérieure, qui donne seule la véritable vie, on entre dans le monde d'en haut. Mais ce n'est pas librement, par ses propres forces, que l'on passe de l'un dans l'autre; car personne ne peut venir au Logos, à moins que cela ne lui soit donné d'en haut (6, 65); et une fois que l'on est entré ainsi dans le monde supérieur on ne l'abandonne plus (6, 37). Les autres voient le Logos, mais ils ne croient pas en lui (6, 36).

Ce dernier passage est caractéristique. L'incapacité des hommes qui font partie du monde inférieur, consiste à voir la vérité et à ne pas la saisir. Leur nature charnelle n'est pas accessible au Logos ; elle ne se laisse pénétrer par la vie et par la lumière, que lorsqu'elle est transformée par la puissance d'en haut. C'est toujours la même notion négative de la matière qui est à la base du système : la matière ne se laisse pas entamer par l'action divine.

La dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu ne se manifeste pas seulement dans le passage du monde d'en bas au monde d'en haut ; elle est accentuée parfois jusque dans les actes particuliers de l'existence, au point de paraître prédestination absolue. Chez le Logos cela n'a rien d'étonnant ; comme il est un avec le Père et connaît toutes ses volontés, il dit ou fait à chaque moment de son existence terrestre ce qu'il doit dire ou faire ; il exécute strictement le plan divin. Mais les adversaires eux-mêmes du Logos accomplissent également, sans le vouloir et sans le savoir, les actions auxquelles ils sont prédestinés. Ils veulent s'emparer de Jésus, mais ils n'exécutent pas leur projet, parce que son heure n'est pas encore venue (7, 30, 44) ; le Logos sait d'avance, même avant l'intervention de Satan, que Juda *doit* le trahir (13, 26) ; en mainte occasion les adversaires du Logos agissent d'une façon définie, afin que l'Ecriture soit accomplie (19, 36, etc.) ; Caïphe conseille et fait décider la mort de Jésus, parce qu'en sa qualité de grand-prêtre de cette année il doit agir ainsi (11, 49 à 52).

Et cependant le quatrième Evangile renferme une série de passages qui relèvent d'une doctrine opposée à celle que nous venons d'examiner. Dans certains cas l'opposi-

tion n'est qu'apparente, mais ailleurs elle est irréductible. Ainsi, lorsque l'évangéliste dit (1, 9) que la lumière ou le Logos éclaire tout homme, il n'entend pas nécessairement par là, que tout homme saisisse la lumière : car nous avons constaté précédemment que le propre de l'homme appartenant au monde inférieur, est de voir la lumière, mais de ne pas s'en laisser pénétrer; et l'auteur a bien soin de rappeler aux vv. 12 et 13 que ceux qui la saisissent et deviennent ainsi enfants de Dieu, ne doivent ce privilège ni à leur naissance charnelle, ni à la volonté humaine, mais uniquement à la grâce divine. Au besoin l'on peut également concilier avec la doctrine précédente les nombreux passages, où l'auteur annonce, directement ou indirectement, la victoire complète du bien sur le mal, la transformation totale du monde d'en bas en monde d'en haut (12, 31 à 32; 10, 16; cpr. encore : 1, 29; 3, 17; 16, 8 sqq.; 17, 2); rien n'empêche, en effet, d'admettre qu'un jour Dieu accorde à tous les hommes la puissance d'entrer dans le monde supérieur. Mais où la conciliation devient impossible, c'est quand le Logos adresse des reproches à ses auditeurs à cause de leur mauvaise volonté (5, 40), dans les nombreux passages où il leur adresse des exhortations comme à des êtres libres de les suivre ou de les rejeter, ou bien encore quand le Logos déclare que s'il n'était pas venu et s'il n'avait pas parlé aux hommes, ceux-ci ne seraient pas coupables et pourraient excuser leur conduite (15, 22). Car de deux choses l'une : ou ces paroles ne signifient rien, ou les auditeurs du Logos ont une certaine liberté pour lui résister et pour le suivre. Il y a donc contradiction sur ce point; mais il est facile de voir que la doctrine de la dépendance absolue de l'homme

à l'égard de Dieu pour son salut, repose sur des témoignages plus nombreux et plus catégoriques que celle de la liberté et de la responsabilité humaines.

Si l'on revient maintenant à la doctrine philonienne, on ne tarde pas à découvrir de nombreux points de contact entre l'auteur alexandrin et l'évangéliste. On y retrouve la même contradiction interne entre la liberté humaine et l'action universelle de Dieu, considérées toutes deux comme la cause déterminante de la participation à l'un des deux cosmos moraux. La séparation entre les bons et les mauvais y est cependant moins tranchée, et surtout le passage d'un monde dans l'autre n'offre pas le caractère absolu, définitif, que nous avons signalé dans l'Evangile. Ainsi à côté des analogies évidentes, il y a dans les grandes lignes comme dans les détails de la conception philonienne, des différences sensibles avec la doctrine évangélique.

Pour Philon comme pour l'évangéliste la nature humaine en elle-même appartient au monde inférieur ; elle est incapable de s'élever par ses propres forces dans le monde supérieur. Tout être qui est né, même s'il a une bonne origine, pèche par nature, par le fait même qu'il a été engendré (3 *de Vita Mosis,* II, 157). Nos pensées ne sont pas le produit spontané de notre intelligence ; ce sont des *dons* de celui qui nous a également donné l'être (*de Conf. ling.*, I, 424). L'homme n'a par lui-même rien de bon ; ce qu'il croit en posséder, c'est un autre qui le lui a donné, Dieu, le dispensateur de toutes choses (*Quis rer. div. hœr.*, I, 487 ; — *de Nom. mut.*, I, 599). Philon en veut gros à ceux qu'il appelle les sophistes, c'est-à-dire à ceux qui prétendent découvrir la vérité par leurs propres forces,

sans le secours de la grâce divine (*de Prœm. et pœn.*, II, 415; — *de Congr. quær. erud. gr.*, I, 526, etc.). Toutes choses nous viennent par la grâce divine, et non pas par nos propres mérites (*de Sacr. Ab. et Caini*, I, 172, sq.). Aussi le Logos ne vient-il au secours que de ceux qui désespèrent d'atteindre le but par eux-mêmes (1 *Quod a D. mitt. somnia*, 1, 638 et 639; — *de Post. Caini*, I, 233). Le passage du monde des sens dans le monde spirituel n'est donc pas le résultat d'un effort librement consenti de la volonté humaine; il est la manifestation de l'action divine dans une nature qui se laisse pénétrer par l'esprit de Dieu. Il y a, en effet, des natures réceptives et d'autres qui ne le sont pas; il y a des natures qui ont de l'affinité pour la vertu, qui penchent vers elle, lorsque le Logos divin descend dans notre système terrestre, tandis que d'autres ont de l'antipathie pour elle (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633; — *Quod D. immut.*, I, 273). « En y faisant attention, ô homme de bien, « tu constateras que Dieu a fait des natures condamnables « par elles-mêmes et coupables dans l'âme, et d'autres « vertueuses et dignes de louanges, comme il en est des « plantes et des bêtes », lisons-nous dans 3 *Leg. all.*, I, 102.

Cependant cette dépendance de la nature humaine à l'égard de la toute-puissance divine n'est pas aussi accentuée dans les œuvres de Philon que dans l'Evangile. Non seulement il n'y est pas question de prédestination proprement dite, mais encore la seconde solution que nous avons signalée dans la doctrine de l'évangéliste, la part faite à la liberté et à la responsabilité humaines, y est singulièrement mieux attestée que dans l'Evangile. Philon affirme la liberté de l'homme : dans 1 *Quaest. in Gen.*, p. 16,

on lit que Moïse, en mentionnant le droit accordé par Dieu à l'homme de nommer les animaux « adhæc evi-« denter per hoc omne voluntarium in nobis quoque im-« primit, illos confutans qui omnia ex necessitate fieri « dictitant. » Ailleurs (*Quod D. immut.*, I, 279), après avoir rappelé que l'intelligence humaine est d'une nature plus pure et meilleure que le reste, Philon ajoute : « le « Père créateur l'a seule jugée digne de la liberté et l'a « affranchie des liens de la nécessité. »

Sur la question du triomphe final du bien Philon est moins explicite. Tantôt il reconnaît que le mal, comme expression nécessaire de la matière, ne pourra jamais être anéanti (*de Prof.*, I, 555; — *Quod det. pot. ins.*, I, 225; — *de Nom. mut.*, I, 585) ; tantôt il exprime, au contraire, sa foi à la perpétuité et au triomphe définitif du bien, malgré les obscurcissements temporaires (*de Migr. Abrah.*, I, 455); parfois enfin il semble entrevoir dans l'avenir, une époque où l'humanité reconnaîtra comme vérité divine le Mosaïsme compris spirituellement, et où le peuple d'Israël sera le peuple-prêtre de l'humanité (*Res. Noe*, I, 402; — *de Præm. et pœn.*, II, 422; *de Exsecr.*, II, 435 à 437; — 3 *de Vita Mosis*, II, 179).

Ainsi nos deux auteurs ont en commun non seulement la distinction des deux cosmos, et les principes spéculatifs sur lesquels repose cette distinction, mais encore ils se rencontrent sur les points suivants : d'abord ils se rendent coupables des mêmes contradictions, en ne parvenant pas à concilier la liberté humaine avec le concours indispensable de Dieu dans l'œuvre du salut, et en admettant sans la moindre hésitation l'existence de mauvaises natures, dans un monde formé cependant tout

entier par l'organe du Logos. En second lieu, ils sont d'accord pour assimiler le mal à l'absence de lumière, à une erreur résultant de la résistance opposée par la chair ou la matière à l'action divine. Enfin, — et en vertu même de ce qui précède — ils proclament tous deux l'incapacité de l'homme à entrer dans le monde d'en haut par ses propres forces, en dehors du concours divin.

Mais d'après l'évangéliste il n'y a que deux genres de vie, celle des hommes de lumière et celle des hommes de ténèbres ; chaque être humain appartient à l'une des deux catégories d'une manière exclusive. Celui qui a passé une fois du monde d'en bas dans le monde d'en haut, n'abandonne plus ce dernier ; car il ne peut plus pécher. Philon, au contraire, connaît un troisième genre de vie, comme nous avons déjà eu l'occasion de le constater (*Quis rer. div. hær.*, I, 479), savoir la vie intermédiaire entre la vie dirigée vers Dieu et celle dirigée vers les choses sensibles, et il la définit ainsi : « la vie intermédiaire (mélangée), « qui s'élève souvent, transportée par l'ordre de choses « supérieur, et qui se livre à l'inspiration et aux trans- « ports divins, mais qui souvent aussi rebrousse chemin, « attirée en sens contraire par le mal. » Suivant certains passages même il semble admettre que les natures entièrement bonnes ne sont pas venues sur cette terre, qu'elles sont restées dans les airs ou dans le ciel (*de Conf. ling.*, I, 432) ; ailleurs il déclare que parmi les esprits créés par Dieu, les uns sont restés auprès du Père, tandis que les autres ont désiré descendre dans un corps ; la séparation en bons et mauvais s'établit alors parmi ces derniers, dont les uns n'ont désormais plus d'autre but que d'avoir de nouveau part à la vie incorporelle et incorruptible et

de renoncer (mourir) au corps, tandis que les autres ne vivent que pour la chair et la volupté (*de Gig.*, I, 264). Dans les deux cas la cause de cette chute des esprits reste incompréhensible, puisque l'attrait exercé par le mal sur des esprits créés purs par Dieu, est inexplicable. Il en est de cela comme de la chute d'Adam inventée pour expliquer le mal dans la nature humaine; la chute n'est possible que de la part d'une nature déjà accessible au mal.

On voit tout de suite que nos deux auteurs ne sont plus tout-à-fait d'accord : au lieu de se représenter la nature humaine, comme mauvaise d'abord, puis transformée par l'action divine chez les élus, une fois pour toutes, d'une manière définitive, Philon admet que la nature humaine, oscillant entre l'influence pénétrante du divin et l'inertie de la matière, soit dominée tantôt par l'une, tantôt par l'autre. L'esprit de Dieu abandonne les âmes lorsqu'elles se laissent aller au mal (*de Gig.*, I, 265). Il en résulte que la participation de la nature humaine à sa conversion est plus constante d'après Philon que d'après l'évangéliste. Livrée à elle-même elle reste toujours incapable d'atteindre le but, mais elle possède en elle-même un élément d'origine divine qui, suivant le degré de pureté qu'il conserve malgré les assauts de la matière, maintient, altère ou détruit sa réceptivité à l'égard de l'action divine : « la « partie pure et sans mélange de l'âme est le *Noûs*, exempt « de toute altération, qui, étant inspiré d'en haut, du ciel, « *lorsqu'il se conserve sain et sauf*, mérite, après s'être « retrempé dans un saint zèle, d'être rendu à Dieu, à celui « qui lui a donné naissance et qui l'a préservé du mal. » (*Quis rer. div. hær.*, I, 498). Dieu cultive l'âme douée d'une

bonne vue (spirituelle) et portée vers lui ; il disperse ceux qui n'éprouvent aucun désir de voir le bien céleste (*de Congr. quaer. erud. gratia*, I, 527). Il accorde la guérison, c'est-à-dire le salut, à ceux qui se réfugient auprès de lui, comme auprès du seul sauveur, et chez lesquels son action est bonne et utile (*de Sacr. Ab. et Caini*, I, 176). La sagesse divine n'accorde la nourriture céleste qu'à ceux qui n'ont pas dégénéré (*Quod det. pot. ins. sol.*, I, 213).

Conformément à ce point de vue Philon distingue divers degrés dans le passage du monde d'en bas au monde d'en haut ; il admet un développement de l'âme, ce qu'on pourrait appeler l'éducation de la vie divine. Il s'étend volontiers sur le système de la préparation des âmes à la vie supérieure ; il accorde même une certaine valeur sous ce rapport à l'ensemble des études profanes. Son esprit allégorique symbolise les principales phases du développement de l'âme dans l'histoire des patriarches (1). C'est là une différence considérable avec le quatrième Evangile. Mais il faut bien tenir compte du fait que Philon, avec la mobilité de pensée qui lui est ordinaire, ne reste pas toujours fidèle à son point de vue, et que, d'autre part, l'évangéliste n'est pas sans reconnaître la nécessité d'une certaine éducation des âmes pour les rendre capables de saisir plus complétement la vérité divine. La preuve en est dans le rôle qu'il assigne aux apôtres. Jusqu'à la fin ils ne comprennent pas leur maître; et une partie même de la révélation ne pourra être saisie par eux qu'après la disparition du Logos incarné, grâce au Paraclet (voyez :

(1) Cpr. M. Siegfried. Ouvrage cité. Iena, 1875, p. 257 à 272. Cpr. aussi : *de Congr. quær. er. gr.*, 1, 519 sqq. ; *de Agric.*, 1, 301, sqq. ; *de Prof.*, 1, 560 sqq.

12, 16; 16, 12, etc). Il ne faut pas demander plus de rigueur à des esprits qui n'en éprouvent pas le besoin. Les éléments de la contradiction sont contenus dans leur notion même de la conversion, qui est à la fois le passage d'un monde dans l'autre,—acte simple et unique —et l'assimilation de la lumière divine,—acte progressif et continu.

D'ailleurs la différence que nous venons de signaler n'est pas accidentelle; elle tient à la nature même des deux systèmes en présence, et nous permet de toucher du doigt l'un des caractères distinctifs de l'évangéliste par rapport à Philon, l'un de ceux qui expliquent plusieurs particularités propres à la pensée du premier. C'est en fin de compte l'activité révélatrice qui, pour nos deux auteurs, est la cause déterminante de la conversion; or cette activité révélatrice revêt un caractère définitif dans le Logos incarné du quatrième Evangile, par le fait même de son incarnation; celui qui la saisit, se l'assimile dès lors d'une façon définitive et sans qu'il y ait de recul possible, tandis que celui qui la repousse, est irrémédiablement enfoncé dans le monde des ténèbres, puisque jamais il ne se retrouvera en présence d'une révélation aussi éclatante et aussi directement accessible que l'est celle du Logos incarné. Philon, au contraire, se meut dans un domaine plus abstrait et plus général; il se place aussi à un point de vue plus philosophique; il ne connaît pas de révélation spéciale, extraordinaire, en dehors de la vieille loi de Moïse; le passage du monde d'en bas dans le monde d'en haut n'est plus occasionné par un acte divin extraordinaire, et par conséquent il est moins immédiat, plus mouvementé, plus accidenté, soumis à des fluctuations et des vicissitudes.

La question du dualisme moral ne fait pas partie intégrante de celle du Logos. Il était intéressant cependant de comparer les solutions que nos deux auteurs lui donnent. Si elles ne nous apprennent pas ce qu'est le Logos ni comment il agit, elles nous font connaître où et dans quelles limites il exerce son action morale.

Dans l'examen du dualisme johannique nous avons laissé de côté un élément particulier, qu'il est cependant impossible de passer sous silence. Il est question dans le quatrième Evangile d'un Etre mauvais, appelé le chef de ce monde, le diable, Satan ou le malin (12, 31; 14, 30; 16, 11; 8, 44; , 13, 2, 27; 17, 15). Il est le père du monde des ténèbres, meurtrier depuis l'origine, privé de toute participation à la vérité, menteur de nature (8, 44); c'est lui qui entre en Judas Iscariote pour l'induire à livrer Jésus (13, 2, 27); mais il doit être jugé et il sera expulsé du monde (16, 11; 12, 31). Or cette conception d'un diable sort complètement du cadre du dualisme johannique. Par leur nature même les ténèbres ne peuvent pas être un principe positif, un Etre proprement dit; et dans le monde formé tout entier par le Logos il n'y a pas de place pour le diable. Son rôle d'ailleurs est vague et mal défini (1). Le diable, en tant que représentant du mal, n'est pas un des éléments constitutifs du système johannique, au même titre que le Logos par exemple; il est une simple personnification du prin-

(1) Dans la première épître le rôle du diable est beaucoup plus considérable. On y trouve un véritable dualisme entre le Logos et le diable. « Le fils de Dieu s'est manifesté afin de détruire les œuvres du diable » (1 Jean. 3, 8). Cela est conforme au caractère général de l'épître, où le dualisme est plus accentué que dans l'Evangile, et où il est envisagé d'avantage comme une lutte entre deux puissances personnelles.

cipe négatif des ténèbres. Excepté dans le célèbre v. 44 du chapitre 8 le diable ne remplit aucun rôle personnel. Une pareille personnification s'explique d'ailleurs sans trop de difficulté, si l'on tient compte des circonstances suivantes : 1° La notion d'un principe purement négatif du mal, qui seule est conforme à l'ensemble du système, est insuffisante à expliquer les assauts des tentations; celles-ci supposent plutôt uue cause active et se laissent aisément assimiler à des entreprises d'un être personnel; — 2° la tradition évangélique, dont l'influence sur l'auteur ne doit en aucune façon être négligée, se représente les mauvaises inspirations et les tentations comme l'œuvre d'un diable personnel, particulièrement dans les mêmes circonstances où il est question du diable dans le quatrième Evangile; c'est le diable qui dans Luc 22, 3 induit également Judas à trahir son maître; c'est le diable qui dans le récit synoptique de la tentation tente aussi Jésus sans avoir de prise sur lui (cpr. Jean, 14, 30); c'est le diable qui dans Luc 10, 18 doit également être jugé et chassé; — 3° la théologie paulinienne connaît un « dieu de ce siècle » (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Cor. 4, 4; 11, 14) qui n'est pas sans offrir d'analogie avec le « chef de ce monde » du quatrième évangéliste; — 4° enfin la notion proprement dite de personnalité est si vague chez les auteurs de cette catégorie, qu'ils présentent à chaque instant comme personnels des principes qui par eux-mêmes sont impersonnels.

Philon, lui, ne connaît pas de diable. Nulle part il n'introduit un être qui soit la personnification du mal. Ce n'est pas à dire cependant qu'il ne parle quelquefois d'êtres supérieurs, mauvais ou déchus; mais ils n'ont rien de

commun avec le diable. Parfois la création de l'homme est attribuée à Dieu avec la coopération d'êtres inférieurs (*de Op. mundi*, I, 17; — *de Conf. ling.*, I, 432); mais ces êtres inférieurs ne sont pas des êtres méchants; ils sont simplement doués d'une moindre perfection que Dieu, et peuvent par conséquent être les auteurs de ce qu'il y a d'imparfait et d'erroné dans la nature humaine. Une seule fois il est question d'anges déchus (*de Gig.*, I, 264 sqq.), et cette doctrine est aussi peu à sa place dans le système philonien que le diable dans le système johannique. On pourrait même se demander si tout ce récit n'est pas purement allégorique.

VII

L'INCARNATION DU LOGOS.

Ce qui caractérise le quatrième Evangile d'une façon toute particulière, c'est sa doctrine de l'incarnation du Logos en la personne de Jésus-Christ. Même avant l'apparition de Jésus, le Logos, organe de la création, source de la vie morale, agissait dans le monde comme intermédiaire entre Dieu et les hommes dans l'œuvre de la révélation, attirant à lui les hommes destinés au monde d'en haut, tandis qu'il était repoussé par les enfants des ténèbres. Mais cette action générale et abstraite n'a pas été suffisamment efficace; le monde a méconnu le Logos qui ne lui était pas assez directement accessible. Par bonté et par amour Dieu a fait alors paraître son Logos sous une forme nouvelle, plus facilement accessible aux êtres terrestres. A l'action abstraite, à la révélation indirecte, le Logos substitue une activité révélatrice concrète, capable de produire une impression beaucoup plus puissante sur les hommes, et d'augmenter ainsi le nombre des adhérents du monde d'en haut. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a « donné son fils unique, afin que quiconque croit en lui ne

« périsse point, mais ait la vie éternelle » (3, 16). Ce verset célèbre est la clef du quatrième Evangile. Le Logos s'est incarné pour sauver le monde par une manifestation évidente de la vie et de la lumière divines. Comme l'exprime la première épître, sous la forme plus tranchée qui lui est propre : « le Fils de Dieu s'est manifesté afin de détruire les œuvres du diable » (1 Jean 3, 8).

La nature de l'action du Logos sur les hommes est la même après comme avant l'incarnation; c'est toujours la communication de la vie physique et surtout morale. Mais l'intensité de l'effet produit est beaucoup plus grande après l'incarnation, parce que cette communication est dès lors plus directe. Le Logos incarné est la réalisation absolue de la vie d'en haut dans le monde terrestre ; c'est un dieu, restant dieu dans les conditions de l'existence terrestre, et devenant ainsi le modèle vivant, immédiat, tangible, de la vie à laquelle sont appelées les natures élues du monde d'en bas.

Le Logos, en effet, est devenu chair (1, 14). Il est descendu du ciel (3, 13; 6, 38) pour habiter au milieu des hommes sous une forme sensible. L'auteur ne s'explique ni sur l'époque, ni sur le mode de cette incarnation. Le Logos revêt-il simplement l'enveloppe extérieure de l'homme ou bien un organisme humain complet ? M. Scholten (Ouvr. cité, p. 100) soutient la première hypothèse : « Il n'est pas conforme à l'idée de l'évangéliste, dit-il, de « se représenter que le Logos se soit manifesté dans un « organisme humain complet, composé d'une âme et d'un « corps. Ceux qui soutiennent cette interprétation se re- « présentent le Logos comme une idée impersonnelle qui « s'est réalisée dans un individu humain appelé Jésus.

« Cette conception, empruntée à la philosophie moderne,
« est étrangère à l'évangéliste et à son époque; elle est de
« plus exclue par la notion qu'il a du Logos, comme d'un
« sujet divin ayant une existence concrète. En Jésus-
« Christ, d'après l'évangéliste, le Logos est le sujet, et la
« chair est la demeure temporaire dans laquelle ce sujet
« apparaît sur terre. » — Cette interprétation offre, en effet, beaucoup d'attraits. En sa faveur militent la formule σὰρξ ἐγένετο, puisque le mot σάρξ signifie exclusivement la substance visible et tangible du corps humain, et l'emploi du verbe σκηνόω (1, 14), qui assimile la présence du Logos dans la chair à celle d'un être sous la tente, sans qu'il y ait de rapport entre le sujet et l'enveloppe. D'autre part, il est difficile de ne pas tenir compte des passages où l'auteur attribue à Jésus des émotions humaines, une *psyche* qui se trouble (12, 27; cpr. 11, 35) et un esprit également troublé (13, 21; 11, 33). Il est vrai que la comparaison de ces passages prouve, mieux que tous les raisonnements, le manque de précision qui caractérise la psychologie de l'évangéliste à propos du Logos incarné. La même émotion (le trouble) est attribuée tantôt à la *psyche* (12, 27), tantôt au *pneuma* de Jésus (13, 21). Enfin dans le récit de la Passion nous trouvons un passage qui complique encore le problème; il y est dit de Jésus (19, 30) : « Ayant penché la tête il rendit l'esprit ».

En présence de ces éléments contradictoires ne serait-il pas permis de conclure que l'auteur lui-même n'avait pas une idée très-nette de la nature de cette incarnation? Il lui importait fort peu que le Logos eût revêtu un organisme plus ou moins complet, et que cette incarnation se fût produite de telle façon plutôt que d'une autre. S'il avait

attaché de l'importance à ces questions, il en aurait au moins dit quelques mots, il nous aurait appris quand et comment le Logos s'était incarné. Avouons aussi que le sujet était de nature peu facile à élucider. Pendant plusieurs siècles les dialecticiens les plus subtils se sont évertués à résoudre la question, et les populations chrétiennes se sont persécutées mutuellement pour faire prévaloir telle ou telle solution : or cette longue élaboration s'est terminée par un formidable aveu d'impuissance. Combien plus sages avaient été les premiers Pères en imitant l'indétermination du quatrième évangéliste ! Ce qui leur importait, c'était que le Logos de Dieu eût réellement vécu sur la terre, qu'il eût réhabilité l'humanité, en lui montrant en sa personne le plein épanouissement de la vie divine dans les limites de la vie terrestre. Que ce fût avec un organisme composé d'un pneuma, d'une psyche et de la sarx, ou bien d'une psyche et de la sarx, ou bien encore de la sarx toute seule, ils n'en avaient cure. C'est ici qu'il faut bien tenir compte du mysticisme religieux, dont on parle en général si fort à propos de la théologie du quatrième Evangile. Les recherches sur la constitution du Logos incarné n'ont pris de l'importance qu'en proportion de l'affaiblissement de ce mysticisme parmi les penseurs chrétiens.

Il faut de plus tenir compte de l'absence d'une notion précise de la personnalité chez les auteurs du genre du quatrième évangéliste. Pour éprouver le besoin de déterminer exactement le siège du moi dans un être, il faut d'abord avoir une notion quelque peu exacte de ce qu'il faut entendre par *le moi*. Or c'est là justement ce qui fait complétement défaut chez les auteurs dont nous nous occupons. Il ne faut par conséquent pas s'étonner davantage

de l'incertitude qui plane sur les rapports du Logos avec son organisme humain, que de l'incertitude qui règne au sujet des rapports entre le Logos et Dieu.

A ceux qui ne pourraient admettre une indifférence de ce genre, parce qu'ils la jugent inconciliable avec la haute signification religieuse attachée par l'évangéliste à l'incarnation du Logos, nous répondrions en leur rappelant l'exemple de la philosophie judéo-alexandrine, où le même phénomène se présente, non pas, il est vrai, à propos de l'incarnation du Logos, mais à propos de ses rapports avec Dieu et avec l'homme. D'ailleurs, l'histoire de toutes les théophanies de l'antiquité et de toutes les apparitions des temps plus ou moins modernes ne prouve-t-elle pas à son tour d'une façon péremptoire, que l'esprit humain, même cultivé, se contente avec la plus extrême facilité de l'indétermination presque complète, lorsqu'il s'agit de se représenter la nature et l'organisme des êtres supérieurs qui sont les héros de ces apparitions ?

Cependant, même en renonçant à demander à l'évangéliste une précison dont il n'éprouvait pas le besoin, on doit admettre qu'il rattacha à l'ensemble de son point de vue philosophique, d'une façon quelconque, sa doctrine de l'incarnation. Voici quelle semble avoir été sa manière de voir : le Logos de Dieu est entré dans la chair, c'est-à-dire dans la matière humaine comme dans un vêtement ; il a vécu dans un corps comme un être qui vit sous la tente (1, 14 ; 6, 14 ; 16, 28 ; 18, 37 ; 1 Jean, 4, 2). Il est resté en soi ce qu'il était auparavant, comme l'exprime très-bien le neutre employé par l'auteur de la première épître (« ce que nous avons entendu, vu, touché » etc., 1 Jean, 1, 1 et 3). La personne de Jésus de Nazareth a été

une forme temporaire de l'existence permanente du Logos (1). Il garde son caractère divin, ses attributs divins, la toute-science, la perfection, etc. Il n'est pas soumis au développement humain; il est, pendant comme avant l'incarnation, la vérité, la vie, la lumière. L'organisme humain, complet ou non, n'est que l'instrument dont il se sert et qu'il domine d'une façon absolue (17, 2). Les ténèbres ou la matière n'ont aucune prise sur lui (14, 30). En lui se manifeste la gloire, c'est-à-dire l'ensemble des perfections divines (1, 14; 8, 54). Il est clair que chez un être pareil la vie corporelle n'a aucune importance; aussi l'auteur ne s'occupe-t-il pas des besoins humains du Logos incarné. On ne le voit ni manger ni boire. Il va à un repas de noces (2, 2); ses disciples l'invitent à manger (4, 31), mais il leur répond que sa nourriture est de faire la volonté de son Père. Sur la croix il prononce ces mots : « J'ai soif » (19, 28); mais ce n'est pas à la suite d'un besoin physique; c'est afin que l'Ecriture soit accomplie. La chair du Logos, en effet, est à tel point pénétrée par le principe divin, qu'il engage les hommes à manger sa chair pour avoir la vie éternelle, parce que celui qui s'assimile cette chair s'assimile par le fait même le principe divin dont elle est l'enveloppe sensible (6, 51 sqq.). Vivant de la vie complétement divine dans les conditions de la vie terrestre, il est ainsi l'homme par excellence, le type et le modèle, le fils de l'homme (1, 52; 3, 13; 6, 62; 8, 28).

On admet assez généralement que par la doctrine de l'incarnation du Logos l'évangéliste a creusé un abîme entre sa théologie et la philosophie judéo-alexandrine.

(1) M. Ed. Reuss. *La Bible*, 6e partie; *la Théologie Johannique*, p. 119.

Philon ne connaît pas de Logos incarné, dit-on ; et, partant de là, la majorité des interprètes ne se sont plus même donné la peine de comparer les deux Logos. Quel rapport pouvait-il y avoir entre un Logos incarné et un Logos demeurant dans les régions de l'abstraction ? Cependant, en y regardant de plus près, on ne tarde pas à découvrir que l'abîme est moins profond qu'on ne le supposait au premier abord, et que les éléments philosophiques auxquels se rattache la doctrine évangélique de l'incarnation, ne sont pas autant en dehors de la sphère des idées philoniennes qu'on l'admet ordinairement.

Il est certain que Philon ne parle nulle part du Logos incarné. Dans certains passages il semble même proscrire jusqu'à la possibilité de l'incarnation ; ainsi il dit, *de Prof.*, I, 561 :» Le Logos divin qui est au-dessus d'elles (c'est-à-« dire des Dunameis) n'est pas venu sous forme visible, « parce qu'il n'est adéquat à rien de sensible. » Et malgré cela nous affirmo ns, non seulement que l'idée d'une incarnation du Logos n'est pas inconciliable avec la philosophie de l'auteur alexandrin, mais que tous les éléments d'une pareille doctrine se retrouvent dans ses œuvres. Il est inexact de prétendre avec M. Siegfried (Ouvr. cité, p. 403) qu'une phrase comme celle-ci : « Le Logos est devenu chair, » aurait paru incompréhensible à Philon, à cause de l'opposition radicale qu'il établissait entre la chair et l'esprit. Nous nous sommes expliqués plus haut sur ce point, et nous avons vu que chez nos deux auteurs la chair, tout en étant le siège du mal, peut être à tel point pénétrée par le principe divin, qu'elle devienne absolument passive et ne soit plus que le revêtement sensible de ce principe. Au contraire, les nombreuses analogies entre

l'activité du Logos incarné chez l'évangéliste et celle du Logos dans Philon, parlent trop en faveur de leur origine commune, pour ne pas donner à supposer que l'incarnation du premier puisse s'accorder avec la nature du second. Philon lui-même se charge de réfuter l'opinion généralement répandue, d'après laquelle un Logos incarné aurait été pour lui une monstruosité : « Il est plus aisé, dit-il, « pour un Dieu de devenir homme que pour un homme de » devenir Dieu » (*de Leg. ad Caj.*, II, 562).

La cause première de l'incarnation du Logos est, d'après l'évangéliste, la bonté de Dieu qui aime assez le monde pour donner son Fils unique, afin d'arracher le monde d'une manière plus efficace à l'empire des ténèbres. Il y a deux éléments à distinguer dans cette donnée fondamentale, d'abord l'amour de Dieu en vertu duquel il vient au secours des créatures, et ensuite l'emploi d'un être intermédiaire qui descend dans le monde pour réaliser le plan divin. Or ces deux éléments se retrouvent incontestablement dans la doctrine philonienne. En ce qui concerne le premier, il suffira de rappeler ce qui a été dit plus haut sur la bonté de Dieu : Dieu considéré par Philon comme un être miséricordieux, comme le seul et unique sauveur, Dieu venant à la rencontre des âmes pour faire leur bonheur. Quant au second élément, il se retrouve également dans Philon. Voici une série de passages qui en font foi, et qui font en même temps ressortir ce côté profondément religieux—on dirait presque chrétien — de la philosophie philonienne, auquel on accorde d'ordinaire si peu d'attention :

« Du haut en bas de cette échelle toute entière (l'échelle « des êtres) se meuvent d'une manière continue les *logoi* « de Dieu; lorsqu'ils montent, ils arrachent l'âme à ce qui

« est mortel et l'en séparent, et lui présentent la contempla-
« tion de ce qui seul mérite d'être vu; lorsqu'ils descendent
« ils ne l'abaissent pas. Car ni Dieu, ni le Logos divin ne
« sont cause d'un dommage (c'est-à-dire dans ce cas, d'une
« dégradation); mais ils descendent avec eux par amour
« des hommes et par miséricorde pour notre espèce, afin
« de nous donner assistance et de combattre avec nous,
« afin de vivifier, par l'inspiration de ce qui procure le
« salut, l'âme qui est encore plongée dans un corps
« comme dans une rivière », etc. (1 *Quod a D. mitt. somnia,* I, 642 et 643). Ce n'est plus seulement de l'abstraction dont il s'agit ici; c'est bien l'action divine s'exerçant sur les âmes emprisonnées dans un corps, et s'exerçant d'une manière sensible : « car Dieu, ne dédaignant
« pas de se manifester sous une forme sensible (εἰς αἴσθησιν
« ἔρχεσθαι), envoie ses logoi pour venir en aide aux hommes
« vertueux; ceux-ci guérissent et chassent les maladies
« de l'âme, etc. » (1 *Quod a D. mitt. somnia,* I, 631).... et quelques lignes plus loin l'auteur ajoute que ce n'est pas Dieu que l'on rencontre ainsi, mais son Logos. Le Logos dont il s'agit est bien le même qui a été l'organe de la création, comme d'après l'évangéliste le Logos incarné est bien le même que celui par lequel le monde est devenu; car, pour montrer que Dieu estime le sage à l'égal du monde, Philon insiste sur le fait que c'est le même Logos par lequel le monde a été organisé, qui conduit l'homme de bien vers Dieu (*de Sacr. Ab. et Caini,* I, 165.) En outre le Logos, lorsqu'il descend sur la terre pour secourir les hommes, se trouve, comme le Logos incarné du quatrième Evangile, en présence de deux catégories d'hommes, ceux qui sont réceptifs, auxquels il

apporte le salut, et ceux qui lui sont hostiles, auxquels il apporte la perdition : « car le Logos de Dieu, lorsqu'il « vient dans notre système terrestre, aide et soutient « ceux qui ont de l'affinité pour la vertu et qui penchent « vers elle ; il leur procure un refuge et un complet salut ; « mais aux adversaires, il leur envoie la ruine et la per- « dition. » (1 *Quod a D. mitt. somn.*, I, 634.)

Le Dieu de Philon envoie son Logos sur la terre, et celui-ci agit à l'égard des hommes, de la même façon que le Dieu et le Logos incarné du quatrième Evangile, voilà ce qui ressort des passages examinés. Mais le Logos philonien ne s'incarne pas pour accomplir cette tâche, telle est l'objection à laquelle on revient toujours ! L'idée d'incarnation n'est pas cependant une idée étrangère à Philon. Les âmes humaines, originaires du ciel, ont subi, d'après notre philosophe alexandrin, une véritable incarnation, lorsqu'elles sont nées sur cette terre. Il en parle à mainte reprise : parmi les âmes originelles les unes sont restées intactes, les autres ont revêtu un corps sur cette terre (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 642) ; elles se sont introduites (εἰςκρίνεσθαι, *de Plant. Noe*, I, 331) dans des corps mortels, pour les abandonner de nouveau après certaines périodes déterminées ; elles sont descendues vers des corps (*de Gig.*, I, 263, sq.). Ces dernières vivent dans un état inférieur ; elles se sont laissé attirer par les charmes trompeurs du monde sensible. Mais l'examen des passages sus-mentionnés semble prouver que cette chute est le résultat, non pas d'une faute volontaire, mais d'une infériorité de nature ; en effet, celles qui se sont maintenues intactes sont représentées comme ayant eu pour leur part une organisation plus divine. Toutefois les autres

ne sont pas nécessairement mauvaises ; il y en a parmi elles qui considèrent le corps comme un sépulcre, qui s'efforcent de vivre de la vie d'en haut, et qui, au bout de leur carrière terrestre, retourneront dans le ciel d'où elles sont issues.

Pourquoi ne pourrait-il pas en être du Logos comme de ces âmes ? Elles sont, en effet, de même nature que lui et créées à son image (*de Op. mundi*, I, 16 et 35). En tout cas le fait qu'un pur esprit s'incarne, prouve qu'il n'y a rien dans l'incarnation du Logos qui soit contraire aux principes de la philosophie philonienne. De même que dans l'Evangile le Logos incarné s'appelle le Fils de l'homme, le Logos de Philon est qualifié d'« homme de Dieu, » « homme selon le type » (*de Conf. ling*. I. 411 et 427), — coïncidence d'autant plus remarquable que, dans l'Evangile, Jésus n'est en général appelé Fils de l'homme, que dans les passages où il s'agit de l'être céleste montant ou descendant du ciel à la terre ou réciproquement (1, 52; 3, 13; 6, 62; 8, 28; 12, 34). Ce n'est donc pas à l'influence des récits synoptiques qu'il faut rattacher la présence de cette expression dans le quatrième Evangile, mais bien plutôt à la doctrine paulinienne et philonienne de l'homme céleste (1 *Cor.*, 15, 47 ; Philon, vide supra), de l'homme selon le type.

Il y a plus ; les anges ont pris parfois la forme humaine (1 *Quæst in Gen.*, p. 66); le Logos lui-même s'est présenté aux hommes sous une forme matérielle, et même humaine. L'ange qui conduit Agar n'est autre que le Logos (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 656); celui-ci se communique aussi aux hommes sous forme de manne (*de Prof.*, I, 566). Mais voici qui est encore bien plus caracté-

ristique (1) : dans le traité *de Abrahamo* (2, 17 et suivantes ; cpr. *de Migr. Abrah.*, I, 463) Philon explique la visite des anges à Abraham d'après Gen., XVIII, 1. Le patriarche voit *comme* trois hommes qui marchent (car ils avaient caché leur nature divine). Il les invite à s'arrêter chez lui, et ordonne à sa femme et aux gens de sa maison de leur préparer à manger. Philon s'étend longuement sur les détails de ce récit; mais nous n'avons que faire de ses développements. Il importe au contraire de connaître l'interprétation qu'il donne au récit. D'après le premier des deux textes cités, les trois hommes, dont Abraham ne connaît pas la vraie nature, sont Dieu lui-même avec ses deux Dunameis principales, la puissance créatrice et la puissance royale ; d'après le second texte (*de Migr. Abrah.*, I, 464), le plus auguste des trois personnages est le Logos de Dieu, avec lequel Abraham fait route après l'avoir réconforté. Cette dernière interprétation est la plus conforme à l'ensemble de la doctrine philonienne ; elle s'accorde du reste avec la précédente, parce que les Puissances, dans le système de l'auteur et d'après les développements du passage en question (*de Abrah.*, II, 19), ne sont autre chose que le Logos. Philon déclare que ces trois personnages sont la triple manifestation sensible d'un être unique, de Dieu; mais, avec sa confusion ordinaire de la réalité et de l'allégorie, il les présente en même temps comme des êtres ayant réellement la forme humaine. Lorsqu'ils entrent dans la maison, celle-ci est censée devenir infiniment meilleure, comme animée d'un

(1) On a cité parfois, à propos de l'incarnation, les passages suivants de Philon : 2 *Quod a D. mitt. somnia*, 1, 684 et 689 ; *de Prof.*, 1, 562 ; *Quis rer. div. hœr.*, 1, 502 ; 3 *de Vita Mosis*, 2, 155 ; mais ils n'ont aucun rapport avec la question qui nous occupe.

souffle nouveau. L'auteur décrit leur repas : « il était « merveilleux que des êtres dépourvus d'appétit manifes- « tassent l'apparence de la faim, et que des êtres qui ne « mangent pas, eussent l'air de manger. » Et il ajoute ces paroles significatives : « Mais ce qui est tout d'abord « le plus miraculeux, c'est que des êtres incorporels se « soient métamorphosés en forme d'hommes (εἰς ἰδέαν ἀνθρώ- « πων μεταμορφῶσθαι) par bonté pour l'homme de bien »(II, 18). Ainsi voilà les Dunameis, le Logos, Dieu lui-même marchant sur la terre sous forme humaine, mangeant et causant, tout cela pour faire du bien à un homme d'élite. En vérité, l'évangéliste pousse à peine aussi loin le réalisme ! Nous avons vu, en effet, comme il évite tout ce qui a trait à la vie physique du Logos incarné.

Il est vrai que, par son interprétation philosophique, Philon volatilise quelque peu le récit susmentionné, et qu'il est bien tenté de ne voir dans cette fameuse apparition qu'une apparence ; mais le mélange de l'interprétation réaliste et de l'explication allégorique est tout au moins étrange. D'ailleurs l'existence incarnée du Logos évangélique, même dans la première épître si résolûment opposée au docétisme, est-elle donc à tel point conforme à l'existence réelle de l'homme sur la terre ? Un Logos restant absolument divin dans son corps, et la chair devenant une nourriture pour la vie éternelle, sont-ce donc là des réalités tellement positives, que l'impression dernière laissée par l'auteur évangélique ne se rapporte pas également à une existence humaine plus apparente que réelle ? Chez les auteurs de ce genre l'abstrait et le concret, l'idée et la forme sensible qui n'en est que le revêtement, sont à tel point mélangés, que l'on ne parvient jamais à les déga-

ger nettement. Philon, en tout état de cause, ne recule pas devant l'idée d'une incarnation, au moins apparente, d'un Logos, et il pousse cette condescendance jusqu'à le faire manger et marcher. Une dernière citation vient à point confirmer ce résultat; à propos de *Deuter.* I, 31 : « le « Seigneur Dieu t'enseignera, comme quand un homme « enseigne son fils, » Philon s'écrie : « pourquoi nous éton- « nerions-nous de ce qu'il prenne la forme des anges, « puisqu'il prend bien celle des hommes pour venir en « aide à ceux qui l'implorent. Ainsi lorsqu'il dit : « je suis « le Dieu, qui te suis apparu comme dieu, » il faut enten- « dre par là qu'il a pris la place d'un ange, selon l'appa- « rence, tout en ne changeant pas de nature, pour venir « en aide à celui qui ne peut pas encore voir le vrai Dieu. « De même, en effet, que ceux qui ne peuvent pas regar- « der le soleil lui-même, prennent ses rayons réfléchis « pour le soleil lui-même,... de même ils prennent « l'image de Dieu, son ange, son Logos, pour (Dieu), « lui-même » (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 656).

Ainsi l'étude des passages caractéristiques de Philon nous conduit en résumé au résultat suivant : Dieu, en vertu de sa bonté, envoie son Logos sur la terre pour venir en aide aux hommes vertueux ; les âmes humaines ont toutes subi une incarnation, même celles qui dans leur carrière terrestre aspirent à la vie céleste, et rien ne s'oppose à ce que le Logos, qui est le type de l'âme humaine, en fasse autant ; le Logos est apparu aux hommes sous forme d'ange et même sous des formes humaines. N'est-on donc pas autorisé à conclure, conformément à ce que nous disions au commencement de ce paragraphe, en reconnaissant que la doctrine johannique de l'incarnation du Logos ne sort pas de la sphère des idées philoniennes ?

Elles devaient aboutir naturellement à cette conséquence « que le Logos, ou l'homme typique, intervînt comme « médiateur et tendît la main de la délivrance aux des- « cendants dégénérés de l'Adam terrestre (1). »

L'auteur du quatrième Evangile a pu trouver tous les éléments d'une pareille doctrine dans la philosophie judéo-alexandrine. Il lui suffisait de combiner ces éléments sous une forme nouvelle, en partant de ce principe que la meilleure manière pour Dieu de venir au secours de l'humanité, c'était de lui envoyer son Logos, incarné comme l'étaient déjà les âmes humaines, vivant sous forme humaine pendant l'espace d'une carrière entière, au lieu de se borner à des apparitions fugitives. L'auteur du quatrième Evangile avait deux bons motifs pour donner à la philosophie du Logos ce couronnement religieux : il était le disciple de celui en qui la vie selon Dieu, la vie d'en haut, pour employer ses expressions, s'était pleinement réalisée, et il était l'héritier spirituel du grand apôtre, qui avait déjà assimilé Jésus ressuscité au second Adam, à l'homme céleste, à l'homme typique, c'est-à-dire en dernière analyse au Logos de la philosophie alexandrine. La profondeur de son sentiment religieux, la puissance de sa personnalité intellectuelle, lui permirent de traduire l'impression produite par l'apparition historique de Jésus de Nazareth, par une conception philosophique empruntée à la doctrine judéo-alexandrine qui se prêtait fort bien à un pareil but. Ce fut ainsi qu'il lança dans le monde l'idée, dont l'humanité devait vivre pendant de longs siècles, et dont on ne pourra jamais méconnaître la beauté et la grandeur, l'idée du Logos incarné en Jésus de Nazareth.

(1) M. A. Hausrath. *N. T. Zeitgeschichte*, 2e partie, 1875, p. 165.

VIII

LE LOGOS DANS LE DOMAINE RELIGIEUX ET MORAL.

Il résulte du paragraphe précédent que le Logos, en s'incarnant, n'a pas changé de nature. Il reste la source de la vie physique et morale dans le monde; il a simplement changé d'une manière temporaire le mode de ses manifestations. Maintenant il s'agit de savoir en quoi consiste son activité spirituelle et quelle est cette œuvre révélatrice en vue de laquelle il s'est incarné. Il ne suffit pas de s'en tenir aux déterminations générales que l'étude du prologue nous a déjà fait connaitre : le quatrième Evangile presque tout entier se compose de développements sur cette question, placés par l'auteur dans la bouche du Logos lui-même. Les nombreux passages philoniens auxquels il sera fait appel, s'appliquent évidemment au Logos en dehors de toute idée d'incarnation, puisque l'auteur alexandrin ne connaît pas de Logos incarné; mais cela n'a pas d'importance, puisque la plupart des textes johanniques, qui leur serviront de point de comparaison, s'appliquent au Logos en soi, indépendamment de l'incarnation, laquelle, comme on sait, n'a d'autre but que de ren-

dre le Logos plus directement accessible aux hommes.

Dans le Logos se manifeste la gloire de Dieu, parce qu'il est plein de grâce et de vérité (1, 14; 8, 54). D'après toutes les analogies du langage philosophique d'alors, ces paroles signifient que dans le Logos se manifeste l'ensemble des perfections divines. La gloire de Dieu se révèle dans la glorification qui échoit au Logos de Dieu. Ainsi la mort temporaire de Lazare tend à la gloire de Dieu, parce qu'elle permettra à Dieu de montrer sa toute-puissance en ressuscitant Lazare par l'organe du Logos; cette action d'éclat glorifie le Logos qui l'accomplit et Dieu qui la fait accomplir par le Logos (11, 4); « maintenant le fils de l'homme est glorifié, et Dieu est glorifié en lui » (13, 31; 17, 1). D'une manière générale le Logos glorifie Dieu en se soumettant entièrement à sa volonté, puisque c'est ainsi qu'il peut le mieux révéler par ses actes les perfections divines (17, 4); et ses disciples sont appelés à en faire autant (15, 8). Le point culminant de la soumission du Logos consiste dans sa mort sur la croix; à cette suprême manifestation de la soumission correspond aussi le degré suprême de la glorification (17, 5). C'est ainsi qu'il faut entendre le commencement de la prière sacerdotale; le Logos ne demande pas au Père de lui rendre la gloire qu'il aurait perdue en s'incarnant; car il n'a pas cessé un seul instant d'être glorifié par Dieu et de manifester la gloire divine (1, 14; 8, 54; 11, 4; 13, 31; etc.); mais il lui demande de manifester encore, d'une manière éclatante, la perfection divine dans l'acte suprême de sa carrière terrestre. Autrement dit, le Logos ne demande pas que Dieu lui accorde, en guise de récompense pour son dévouement, la glorification absolue; car il la possède

par le fait même de sa nature, sans la demander; mais il prie le Père de manifester aux hommes cette glorification suprême. Ce n'est pas pour lui, en effet, que Dieu le glorifie, mais pour les hommes (12, 30). L'interprétation erronée que nous combattons, provient de ce que généralement on a vu dans l'expression « glorifier » l'idée d'un changement de l'être glorifié, au lieu d'y voir simplement l'idée de la manifestation plus éclatante de la gloire, c'est-à-dire des perfections divines, qui par leur nature sont immuables.

Dans l'expression δόξα que l'on traduit par « gloire, » il y a en dernière analyse l'idée de quelque chose de lumineux, qui brille et répand de l'éclat. Dans la spéculation judéo-grecque elle sert à qualifier l'intermédiaire spirituel entre Dieu et le monde, le révélateur qui fait rayonner la lumière divine, inaccessible en elle-même ; elle correspond à l'expression hébraïque *Kebôd*, à laquelle se rattachent de nombreuses spéculations de la Midrasch (1). Elle n'est pas inconnue non plus à Philon. Pour lui aussi le Logos manifeste les perfections divines, puisqu'il est l'image de Dieu (*de Conf. ling.*, I, 427 ; *de Prof.* I, 561), et son action est assimilée au rayonnement de la lumière. D'ailleurs on lit en toutes lettres dans le premier traité *de Monarchia* (II, 218) que Moïse, après avoir reconnu l'inaccessibilité de Dieu, adresse cette prière à l'Eternel : « je te demande au moins « de voir la gloire qui (rayonne) autour de toi; par ta « gloire j'entends les puissances qui sont à ton service. » Mais, comme Philon ne connaît pas de manifestation extraordinaire du Logos dans l'incarnation, il ne sait rien

(1) Cpr. M. Siegfried. Ouvrage cité, p. 212.

non plus de glorifications extraordinaires de Dieu et du Logos. Celui-ci est à ses yeux l'image brillante de Dieu, mais d'une manière continue, à un point de vue abstrait, et sans que l'abaissement apparent d'une incarnation rende nécessaires de continuelles attestations de l'état de glorification qui lui est propre.

Le Logos de l'Evangile participe aux perfections divines dont il est la manifestation sensible. Il possède la toute-science, la toute-puissance, la sainteté parfaite, l'activité incessante, la bonté. Il a la toute-science ; il connaît des personnes qu'il n'a jamais vues (1, 48; 2, 24 à 25; 4, 17 à 18; 5, 42 etc.); il comprend le sens caché de l'Ecriture sans l'avoir jamais appris (7, 15); il sait d'avance tout ce qui doit lui arriver (14, 29; 18, 4; et passim). Le Logos de Philon jouit du même privilège; lors de la fameuse visite des anges à Abraham, dont nous avons déjà parlé, le Logos sait tout ce qui se passe dans l'âme du patriarche. Ailleurs le philosophe loue la parfaite perspicacité qui le rend capable de surveiller toutes choses (3 *de Leg. all.*, I, 121). Rien ne lui échappe; il saisit tout (*de Sacr. Ab. et Caini*, I, 175). De même que le Christ pose des questions à ses disciples pour les éprouver, quoiqu'il sache fort bien ce qui doit arriver (6, 6; cpr. 18, 4), de même Dieu et le Logos dans Philon interrogent des êtres humains pour les forcer à se replier sur eux-mêmes (*Quod det. pot. ins. sol.*, I, 203 ; — *de Prof.*, I, 576).

Il a la toute-puissance, non pas dans le sens de l'indépendance absolue, mais par le fait qu'il peut accomplir tout ce que Dieu veut. Il fait tout ce que Dieu lui ordonne (14, 31; 15, 10), les œuvres de son Père (10, 38); il ne peut rien faire par lui-même, mais il peut exécuter tout

ce que Dieu exécute (5, 19 à 20; 8, 28); selon la belle expression johannique, il considère comme sa nourriture de faire la volonté de Dieu (4, 34). D'après Philon le Logos, organe de la création, est également chargé d'exécuter la volonté divine; il porte le titre de serviteur de Dieu (*de Nom. mut.*, I, 591). Il est le gouverneur du monde, et met à exécution ce que Dieu conçoit (*de Migr. Abrah.*, I, 437; — *de Conf. ling.*, I, 414). L'esprit humain qui tend vers le bien, suit Dieu en marchant sur les traces du vrai Logos (*de Migr. Abrah.*, I, 456), ce qui implique la conformité absolue de la voie du Logos avec celle de Dieu.

Le Logos évangélique est saint; les ténèbres n'ont aucune prise sur lui (14, 30); il n'y a pas de péché en lui (8, 46; cpr. 1 Jean, 3, 5). Philon affirme de même que le Logos divin est pur de tout péché, non seulement volontaire, mais encore involontaire (*de Prof.*, I, 562 et 563). Le Logos évangélique agit sans cesse de même que Dieu (5, 17); celui de Philon doit également être toujours actif puisqu'il est l'organe de Dieu, dont l'activité est continue (1 *Leg. all.*, I, 44).

Le Logos évangélique est plein de bonté (1, 14, 16); il est aimé de Dieu (3, 35; 10, 17; 15, 9 etc). C'est ici un trait bien particulier au quatrième Evangile, un de ceux où l'influence des synoptiques se fait le plus puissamment sentir. Nous avons déjà eu l'occasion de constater que Philon insiste souvent sur la bonté et l'amour de Dieu, et que la notion de l'amour du Logos pour les hommes ne lui est pas non plus étrangère; mais dans les rapports entre Dieu et le Logos il n'est guère question d'une semblable relation. Le Logos est appelé le fils de Dieu à chaque instant; mais le point de vue mystique du quatrième

Evangile n'y est pour rien. Pour Philon le Logos est fils de Dieu, uniquement parce qu'il procède de Dieu, et non pas parce qu'il y a entre ces deux êtres divins une relation d'amour. On pourrait objecter que d'après 2 *Quod a D. mitt. somnia* (I, 690; — cpr. *de Prof.*, I, 562). Dieu aime la Sagesse, et que celle-ci n'est autre chose que le Logos endiathetos ou le Logos qui ne s'est pas encore manifesté en dehors de Dieu; mais ce serait à tort, d'abord parce que l'affection attribuée à Dieu dans ce passage est de nature métaphysique, sans analogie avec le sentiment dont parle l'évangéliste, et ensuite parce que le Logos, tant qu'il est endiathetos, fait partie intégrante de Dieu, n'en procède pas encore, et que par conséquent il ne peut pas encore être considéré comme fils de Dieu. Il faut le reconnaître sans ambages; l'union mystique entre Dieu et le Logos fait place dans les œuvres de Philon à l'union métaphysique.

Cette union mystique est le dernier mot des rapports entre Dieu et le Logos dans le quatrième Evangile : « Le « Père et moi, nous sommes un, » dit Jésus (10, 30); « Je « suis dans le Père et le Père est en moi » (14, 10). Cependant il ne faudrait pas en conclure que Dieu et le Logos se confondent, ou même qu'ils soient égaux; car l'auteur fait affirmer par le Logos lui-même sa subordination à l'égard de Dieu (14, 28). La comparaison de cette conception avec la doctrine philonienne est de tous points caractéristique des deux auteurs. Philon nous offre plusieurs passages où l'unité de Dieu et du Logos est bien dûment affirmée; dans le traité *de Migr. Abrah.*, I, 437 nous lisons que le Logos est l'habitation où demeure le Père, ce qui rappelle de bien près la terminologie johannique; ailleurs

(*de Prof.*, I, 561) il est dit que le Logos divin est le plus ancien des intelligibles, celui qui est le plus rapproché de Dieu, au point qu'il n'y a plus de distance intermédiaire entre eux. Et cependant dans ce même passage, dans la même phrase, il est appelé l'image de Dieu, le conducteur des Puissances, dont Diéu est le Seigneur; sa subordination à l'égard de Dieu est affirmée, comme elle l'est dans un grand nombre d'autres passages, où il est appelé « le serviteur de Dieu, » le « lieutenant de Dieu » (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 656), « le second Dieu » (2 *Quæst. in Gen.*, p. 147). Ainsi nos deux auteurs sont d'accord pour affirmer à la fois l'unité du Logos et de Dieu, — l'un surtout au point de vue mystique, l'autre au point de vue métaphysique, — et la subordination de ce même Logos à l'égard du même Dieu A côté de la différence des points de vue ils présentent donc une analogie frappante dans la manière dont ils résolvent cette question; ils se rendent coupables de la même contradiction, parce qu'ils sont poussés par les exigences d'un système commun à maintenir d'une part l'infériorité et la subordination du Logos, simple organe de Dieu, et d'autre part l'union intime du Logos et de Dieu qui ne peuvent pas se concevoir l'un sans l'autre.

C'est par suite de sa double relation à l'égard de Dieu que le Logos est le révélateur par excellence. Uni à Dieu, il le connaît; inférieur à Dieu, il peut le faire connaître aux hommes. Pour l'évangéliste comme pour Philon, Dieu est inaccessible à l'esprit humain (voyez plus haut); alors même que Dieu voudrait se communiquer à l'homme, celui-ci ne pourrait pas le saisir (1 *de Mon.*, II, 218). Mais le Logos qui est auprès du Père et qui est un avec Lui, le

saisit complétement et peut le révéler (1, 18; 6, 46). Son témoignage est digne de confiance, parce qu'il communique ce qu'il a vu et entendu (3, 11, 32; 8, 38; 12, 49). L'enseignement du Logos incarné n'est pas de lui, mais de celui qui l'a envoyé (7, 16). Par conséquent le seul moyen de connaître Dieu, c'est de connaître le Logos (8, 19; 14, 7); celui qui croit en Jésus ne croit pas seulement au Logos incarné, mais également en celui qui l'a envoyé, c'est-à-dire en Dieu (12, 44 à 45; 15, 23).

D'après Philon le Logos est également l'être qui a vu Dieu, qui réalise dans le monde concret les modèles qu'il a vus chez le Père, qui communique aux hommes la connaissance du Dieu inaccessible, qui leur enseigne les meilleures choses, qui est, en un mot, l'intermédiaire nécessaire de la révélation. Dans *de Conf. ling.* (I, 414) on lit que le Logos divin, le plus ancien des êtres, le premier-né, a créé les formes des choses en suivant les voies du Père et en regardant aux modèles et archétypes de Dieu; dans 1 *Quod a D. mitt. somnia* (I, 631) Abraham, ne pouvant pas rencontrer Dieu, s'adresse au Logos divin, à l'intermédiaire, qui lui montre les meilleures choses et lui enseigne ce qui est convenable suivant les occasions. Le Logos est représenté ailleurs comme le garant de Dieu, puisqu'on jure par le nom de Dieu, c'est-à-dire par le Logos. A diverses reprises il est appelé « l'interprète de Dieu » (3 *Leg. all.*, I, 128; — *Quod D. immut.*, I, 293; — *de Nom. mut.*, I, 581). De même que d'après l'évangéliste, pour connaître Dieu, il faut connaître le Logos, de même d'après Philon, lorsqu'on ne peut pas entrer directement en rapport avec Dieu, il faut s'attacher au Logos : « et si « l'on n'est pas encore digne d'être appelé fils de Dieu,

« que l'on s'efforce de se conformer à son Logos premier-
« né, son ange le plus ancien, son archange aux noms
« multiples ; — on l'appelle, en effet, principe, nom de
« Dieu, Logos, l'homme typique, l'Israël voyant ; — car
« si nous ne sommes pas encore aptes à devenir enfants
« de Dieu, nous pouvons le devenir du moins de son Logos
« éternel et saint par excellence ; car l'image de Dieu
« c'est son Logos très-ancien » (*de Conf. ling.*, I, 427).
Parmi les dénominations énumérées dans ce passage il y en a une qui n'est pas sans offrir de l'analogie avec un texte assez curieux de l'Evangile. Le Logos est appelé « le nom de Dieu » (cpr. aussi 3 *Leg. all.*, I, 128), parce que le nom d'un être est comme la représentation extérieure de cet être. L'évangéliste, à son tour, fait dire au Logos qu'il a révélé le nom de Dieu aux hommes (17, 6, 26), ce qui veut dire dans le langage hellénistique, d'après l'analogie hébraïque du *Schemo Jahveh*, qu'il a appris aux hommes à connaître la majesté divine, tout ce qui peut être connu de Dieu en dehors de son essence. Et comment le Logos a-t-il procédé à cet enseignement ? En se manifestant lui-même. On est donc autorisé à mettre sur une même ligne ce Logos avec celui de Philon qui est appelé le nom de Dieu.

La révélation opérée par le Logos n'est d'ailleurs pas sans garantie ; elle est sanctionnée par le témoignage de Dieu lui-même, et ce témoignage est véridique par nature (5, 31, 32, 37). Alors même que le Logos se rendrait témoignage à lui-même, il serait encore parfaitement digne de foi, parce qu'il sait d'où il vient et qui il est (8, 14). Mais il vaut mieux que la garantie vienne d'un autre que de lui (8, 18). Dieu rend témoignage au Logos

par les œuvres qu'il lui donne d'accomplir et que le Logos exécute en effet (5, 36). On s'explique l'insistance avec laquelle l'évangéliste revient sur cette conception quelque peu bizarre : pour les enfants de lumière qui ont reconnu le Logos, le témoignage que celui-ci se rend à lui-même est plus que suffisant ; mais en vue de ceux qui sont encore dans les ténèbres, il est essentiel que la divinité et la parfaite véracité du Logos soient attestées d'une manière qui ne laisse place à aucun doute. Or la même particularité se retrouve dans la philosophie alexandrine, comme le prouve un passage déjà cité (3 *Leg. all.*, I, 128) : Dieu pourrait se contenter de se prendre lui-même à témoin de la vérité qu'il communique, puisqu'il est Dieu ; cependant il jure par son Logos, parce que le témoignage, pour être valable, doit être rendu par un autre que la personne inculpée. C'est là l'idée inhérente à tout système de religion révélée, d'après laquelle le rejet de la révélation équivaut à une négation du caractère véridique de Dieu (Jean, 3, 33 ; — 3 *de Vita Mosis*, II, 162).

Le témoignage rendu par Dieu au Logos revêt encore une autre forme dans le quatrième Évangile, rappelant une des données favorites de la philosophie judéo-alexandrine ; Dieu, est-il dit, a marqué le Logos de son sceau (6, 27), de telle sorte qu'il n'est pas possible de confondre la nourriture qui subsiste en vie éternelle et que le Logos offre, avec la nourriture périssable. Dans Philon, le Logos est à plusieurs reprises appelé le sceau de Dieu ou désigné comme l'être marqué du sceau divin (*de Plant. Noe*, I, 332, etc.) ; quoique ces expressions aient surtout une portée métaphysique chez l'auteur alexandrin, elles n'en présentent pas moins une relation intime avec celles de

l'évangéliste : leur acception religieuse et morale n'est, en effet, qu'une dérivation de la signification métaphysique primitive.

L'action révélatrice du Logos, — de ce Logos dont, selon l'heureuse expression de Philon, Dieu se sert comme d'un ministre de ses bontés (*Quod Deus immut.*, I, 281) — se subdivise en une série de fonctions spéciales, qu'il faudrait successivement rapprocher des fonctions analogues du Logos d'après le philosophe alexandrin. Le Logos évangélique exerce d'abord la fonction de juge. Le Père ne juge personne, mais il a confié le jugement tout entier au fils (5, 22, 27). Cependant celui-ci ne juge pas d'une façon arbitraire, mais d'après ce qu'il entend, conformément à la volonté du Père (5, 30 ; 8, 16). Son jugement consiste dans une espèce de triage basé sur l'accueil qui est fait à sa parole (9, 39; 12, 47 à 48). Le Logos philonien est chargé d'une fonction analogue. On peut laisser de côté comme n'ayant pas de rapport direct avec le jugement dont il est question ici, les passages où il est présenté comme séparant et distinguant toutes choses (par exemple, *Quis rer. div. hær.*, I, 506), quoique le jugement dont est chargé le Logos évangélique, ne soit autre chose que l'application au domaine moral de cette action séparatrice dont s'acquitte le Logos philonien dans le monde physique. De même que Dieu, d'après l'Évangile, abandonne le jugement au Fils, il abandonne, d'après Philon, le droit de punir les coupables à des puissances intermédiaires, parce qu'il est incompatible avec la notion d'un Dieu parfait qu'il impose des punitions (*de Conf. ling.*, I, 431 ; — *de Prof.*, I, 556). L'évangéliste ne mentionne pas ce motif; mais il est probable qu'il l'admettait; tout l'en-

semble de son système nous porte à le supposer. Le jugement confié au Logos alexandrin consiste aussi dans un triage opéré parmi les hommes suivant l'accueil qu'ils font à ses exhortations. Il est, en effet, la loi et le législateur (*de Migr. Abrah.*, I, 440 et 456; — 2 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 688). Il est appelé le juge intérieur; il faut se soumettre à lui, ne pas préférer à ses exhortations des pensées qui appartiennent en propre à l'homme, et chercher à le rendre clément (*Quod D. immut.*, I, 299). Nous avons déjà eu l'occasion de citer le passage d'après lequel il procure aux uns le salut, aux autres la perdition, pratiquant ainsi, à l'instar du Logos évangélique, un véritable triage parmi les hommes (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633).

Toutefois, le Logos n'est pas venu dans le monde pour le condamner, mais pour le sauver. Son action salutaire se manifeste d'abord dans les guérisons qu'il opère. Les guérisons miraculeuses dans le quatrième Evangile offrent un caractère si formidablement contre-naturel, que l'on est tenté de les considérer comme des récits allégoriques, se rattachant aux récits synoptiques du même genre, mais destinés à illustrer, sous une forme concrète, les vérités générales que l'auteur expose dans les discours subséquents. Le but de l'auteur est d'apprendre à ses lecteurs que le Logos guérit les hommes, qu'il leur rend la santé sous tous les rapports, au moral comme au physique. Un texte comme 7, 23 : « Si l'on circoncit un homme le jour « du sabbat, pour que la loi de Moïse ne soit pas violée, « pourquoi vous irritez-vous contre moi de ce que j'ai « guéri un homme en entier un jour de sabbat? » — semble confirmer une hypothèse, qui s'accorde d'ailleurs avec

l'esprit de l'Evangile, où la vie n'a de valeur que comme vie morale. En tout cas, l'idée que le Logos rend l'homme sain est bien évangélique. Philon ne connaît pas de guérisons miraculeuses en dehors de celles que relate l'Ancien Testament, et qu'il s'empresse d'allégoriser, comme il fait de tous les récits bibliques. Mais il parle souvent du Logos comme d'un être qui guérit les maux de l'âme (3 *Leg. all.*, I, 122; — *Quod D. immut.*, I, 292; — *Quod det. pot. ins. sol.*, I, 219).

La même idée est encore présentée sous une autre forme par nos deux auteurs. Le Logos évangélique purifie les hommes qui reçoivent sa parole (15, 2 à 3; 13, 10), c'est-à-dire qu'il les débarrasse du mal et les guérit moralement. L'âme qui habite en lui est sans péché (1 Jean, 3, 6). C'est de la même manière que selon Philon le Logos divin, pénétrant dans l'âme comme dans une demeure, en fait enlever les souillures, afin de la voir pure et guérie (*Quod D. immut.*, 1, 292 et 293). Ailleurs il est question de deux Logoi (c'est-à-dire de deux manifestations du Logos) dont l'un purifie l'âme et la vide de péché, et dont l'autre la nourrit et la remplit d'actions vertueuses (1 *Quod a D. mitt. somn.*, I, 650). Et tant que le Logos très-saint demeure dans l'âme, elle est exempte de tout péché (*de Prof.*, I, 564).

Le Logos évangélique donne la paix à ses fidèles; il ne la donne pas comme le monde la donne; mais elle est véritable et persiste au milieu des épreuves, parce qu'il a vaincu le monde (14, 27; 16, 33). Philon considère également la paix, la tranquillité d'âme, comme un bien suprême que Dieu seul peut procurer (1 *de Vita Mosis*, II, 128), rappelant ainsi à la fois l'*apatheia* des stoïciens et la paix mystique prêchée par le quatrième Evangile. Le Lo-

gos est appelé « Seigneur de la paix », après avoir été comparé à Melchisédek (3 *Leg. all.*, I, 103). Il faut reconnaître le Logos immortel, l'homme de Dieu, comme le père impérissable de tous les hommes, pour jouir de la paix et de l'harmonie ; et Philon a bien soin de distinguer cette paix et le bonheur qu'elle procure, de la paix telle que le monde la donne (*de Conf. ling.*, I, 411). De même encore que la paix procurée par le Logos évangélique est pleine de joie (15, 11 ; 17, 13), de même la vraie sagesse, celle des hommes qui reconnaissent le Logos, joyeuse (ibidem ; cpr. *de Plant. Noe*, I, 354).

Le Logos peut exercer cette action sur les hommes en vertu de sa nature. Il est vie et lumière (voyez plus haut) ; il communique la vie et la vérité (5, 21, 26). Mais la vie qu'il communique aux hommes n'est pas seulement la vie physique, ordinaire ; c'est la vie éternelle : « voici la vie « éternelle, de te reconnaître, toi pour le seul vrai Dieu, « et Jésus-Christ pour celui que tu as envoyé » (17, 3). Cette vie ne se distingue pas uniquement de la vie terrestre par sa durée illimitée, mais surtout par sa nature différente. La vie éternelle, c'est la vie véritable, par opposition à la vie apparente que donne le monde ; c'est la vie spirituelle et morale qui est le fait des hommes d'en haut. Quiconque a foi en Jésus ne périt pas, mais a la vie éternelle (3, 16, 36 ; 5, 24 ; 6, 40 ; 8, 51 ; 10, 28 ; 11, 25 à 26, etc). Elle commence dès ici-bas, à partir du moment où l'on entre dans le monde d'en haut. Elle a pour principe le Logos et Dieu ; elle est accordée par le Logos à ceux qui reconnaissent en lui la lumière et la vie, et qui, saisis par cette révélation, lui accordent leur adhésion complète, au point de s'en pénétrer et d'en vivre désormais. — La

doctrine de la vie éternelle est une des plus caractéristiques du quatrième Evangile. Elle se retrouve cependant toute entière dans les œuvres de Philon, avec les mêmes termes. Le philosophe juif commence aussi par distinguer la vie véritable, qui est parfaitement religieuse et morale, de la vie terrestre qui équivaut en réalité à la mort (*Quis rer. div. hær.*, I, 479; — 1 *Quæst. in Gen.*, p. 47). Le sage qui semble mort à la vie périssable, vit de l'existence impérissable; le méchant qui vit d'une vie mauvaise, est mort à la vie heureuse (*Quod det. pot. ins.*, I, 200 à 201). La mort de l'âme est de ne pas vivre conformément à la volonté de Dieu (*de Post. Caini*, I, 239; — *de Prof.*, I, 562). « La meilleure définition de la vie immortelle, (c'est de « dire) qu'elle est dominée par l'amour et la passion « incorporelle et immatérielle de Dieu » (*de Prof.*, I, 554). « Est-ce que la vie éternelle ne consiste pas à se réfugier « auprès de l'Etre, la mort à s'en détourner?... il excite « donc celui qui est capable de faire la course, à tendre « sans relâche vers le Logos très-haut de Dieu, qui est « la source de la sagesse, afin que, puisant à même, il « trouve comme récompense la vie éternelle à la place de « la mort » (*de Prof.*, I, 557 à 560).

Ce dernier passage nous apprend que, dans la philosophie alexandrine comme dans l'Evangile, c'est le Logos qui procure la vie éternelle à ceux qui s'adressent à lui. Toutefois sur ce point on constate un double courant dans la pensée philonienne. D'une part la vie éternelle est le couronnement de l'éducation spirituelle (*de Ebriet.*, I, 379), la récompense de la vertu acquise par le concours de l'enseignement, de la nature et de l'exercice, conformément au système de préparation à la vie supérieure dont

nous avons déjà parlé en étudiant le dualisme moral; d'autre part elle est le fruit direct, immédiat, de la réceptivité de l'âme pour la parole divine ou le Logos comme dans le quatrième Evangile. D'après 3 *Leg. all.*, I, 120, la seule condition de la communication du Logos divin, c'est que l'âme soit exempte de passions et de vices (cpr. *de Post. Caini.*, I, 233). Quiconque n'obéit pas au Logos, qui est pour l'homme un accusateur intérieur et un guide, quiconque préfère ses propres pensées aux prescriptions du Logos, sera victime de la perdition par suite de ses passions (*Quod D. immut.*, I, 299), tandis que ceux qui reconnaissent le Logos comme le père des hommes, vivent d'une vie heureuse (*de Conf. ling.*, I, 411 ; cpr. 4 *Quæst. in. Gen.*, p. 284; — 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633).

Cette vie éternelle, pour Philon comme pour l'évangéliste, se perpétue après la mort auprès de Dieu; elle est dès ici-bas le commencement de l'immortalité (8, 51 et 52; 11, 26; 14, 2 à 3; 17, 24; 20, 17), sans que l'on sache bien exactement comment chacun de nos deux auteurs dispose de l'avenir ultra-terrestre des hommes qui sont restés ici-bas en dehors du monde supérieur. L'âme, originaire des lieux célestes, étant venue comme en exil dans un corps, doit être rendue à Dieu, si elle se conserve saine et intacte (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 648 ; — *uis rer. div. haer.*, I, 498); car la mort conduit l'âme des sages à l'immortalité (ibid., I, 513). Il n'y a pas jusqu'à la métaphore employée par l'évangéliste pour désigner l'immortalité (14, 1 à 3), qui ne se retrouve dans Philon ; de même que Jésus va préparer des demeures pour ses disciples dans la maison du Père commun, de même les âmes sont destinées, d'après 1 *Quod a D. mitt. somnia* (I, 658), à

rentrer dans la maison paternelle. Il est vrai que le Logos n'est pas expressément chargé de leur y préparer des places ; mais c'est lui qui les conduit sur la route du perfectionnement, et c'est lui qui leur donne la vie éternelle : c'est donc bien lui qui leur permet aussi de rentrer dans la demeure paternelle.

Il résulte de tout ce qui précède que le Logos philonien, au même titre que le Logos évangélique, est le sauveur de l'humanité, parce qu'il est l'organe par lequel Dieu opère le salut du monde (voyez encore 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633; — 4 *Quœst. in Gen.*, p. 284. — Jean 3, 17 ; 4, 42 ; 10, 9; 12, 47 etc). Et quelle est la condition indispensable pour avoir part au salut ? C'est d'être appelé par Dieu à faire partie du monde d'en haut, c'est d'avoir la foi. Incapable de se sauver par lui-même, l'homme doit avoir foi en Jésus pour obtenir la vie éternelle (3, 16, 36; 11, 25) ; car en croyant en Jésus l'homme atteste par le fait mêmequ'il a foi en celui qui a envoyé le Logos incarné, savoir en Dieu (5, 24). Cette foi, en vertu du dualisme déterministe de l'auteur et par suite de son mysticisme intellectualiste, n'est pas précisément un acte de la volonté comme dans la théologie paulinienne ; c'est une adhésion absolue arrachée à l'intelligence par la vérité d'en haut ; c'est une connaissance supérieure, le ravissement de l'intelligence par le Logos et par Dieu, qui sont lumière, vérité, vie. La foi qui procure la vie éternelle est un γιγνώσκειν) 17, 3).

Ici encore l'auteur du quatrième Evangile se meut dans une sphère d'idées entièrement philoniennes. L'auteur alexandrin considère aussi que la foi est une connaissance, voire même la seule connaissance véritable, l'adhésion in-

time de l'âme provenant de l'intuition directe de la vérité divine (1). Pour lui aussi cette vraie connaissance procure l'immortalité (*de Ebriet.*, I, 379). S'appuyer et se fixer sur Dieu seul avec fermeté et décision, avec une foi constante et inébranlable, c'est la source du bonheur et de la sainteté (*de Præm. et pœnis*, II, 412 et 413). La foi est dite la plus excellente des vertus, à laquelle il est difficile d'atteindre (*Quis rer. div. hær.*, I, 485 et 486; cpr. 3 *Leg. all.*, I, 132) (2). Philon aussi, nous l'avons constaté, reconnaît l'impuissance de l'homme livré à ses propres forces. Il engage ceux qui ne peuvent pas s'adresser à Dieu, à s'adresser aux puissances intermédiaires (*de Prof.*, I, 561). Dans le traité *de Abrahamo* (II, 39) il présente la foi qui a Dieu pour objet, comme le seul bien véritable et solide; et après avoir énuméré tous ses bienfaits il ajoute que le Logos en est garant. Enfin dans *de Migr. Abrah.* (I, 463), après avoir parlé de la foi comme de la voie la plus sûre et la plus vraie pour arriver à Dieu, il écrit ces lignes remarquables : « celui qui suit Dieu a nécessairement pour « compagnons de route ses assistants, les Logoi, que la « tradition appelle des anges... tant qu'il (c'est-à-dire « Abraham) n'a pas atteint son développement parfait, il « se sert du Logos divin comme conducteur;... tiens-toi à « lui, écoute-le, ne lui désobéis pas; il ne t'abandonnera « pas; car mon nom est sur lui (*Ex.* 23, 20 sq.); et lors- « qu'il sera arrivé au sommet de la connaissance, après « avoir poursuivi sa route avec effort, il marchera aussi

(1) Cpr. M. Zeller. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt*, Leipzig, 1859-1869, 2e édit.; V. p. 352, à 364.

(2) Dans ce même passage Philon appuie son raisonnement, comme Saint Paul dans *Romains*, 4, 3, 9, 22, sur *Gen.*, 15, 6 : « Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut imputé à justice ».

« vite que celui qui précédemment le conduisait le long « du chemin. »

Mais il y a plus. Nos auteurs partagent encore en commun une autre manière de voir, essentielle à leurs systèmes, et tout-à-fait caractéristique de leur genre intellectuel. Le Logos n'est pas seulement le porteur du salut, il *est* lui-même le salut. On l'a remarqué il y a déjà longtemps, ce qui distingue le Christ du quatrième Evangile du Christ des synoptiques, en dehors de toute considération métaphysique, c'est qu'il se prêche lui-même. Il est à la fois le révélateur et la révélation, le prédicateur de la vérité et la vérité elle-même, le guide et l'objet de la foi. Cette bizarre combinaison de deux notions de nature hétérogène dans un même être, cette fusion d'un principe impersonnel abstrait et d'un principe personnel concret dans une seule et même personne, se traduisent dans le quatrième Evangile par une série d'allégories analogues à celles que nous présente Philon.

Le Logos évangélique est à la fois l'eau qui procure la vie éternelle et la source d'où jaillit cette eau (4, 13 et 14; 7, 37 et 38). Le Logos philonien est également à la fois l'échanson et la boisson (2 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 691). Il est la source d'où jaillit l'eau (*Quod det. pot. ins. sol.*. I, 213-214), et il est l'eau qui arrose les âmes portées vers Dieu (2 *Leg. all.*, I, 82). Il fait boire les vertus aux âmes (*de Post. Caini*, I, 249 à 250), mais il découle lui-même de la Sagesse (Logos endiathetos) comme d'une source (2 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 690).

Le Logos évangélique est à la fois le pain de vie, la nourriture qui subsiste en vie éternelle, qui assouvit la faim une fois pour toutes, et le porteur du pain de vie,

celui qui l'offre aux hommes (6, 27 à 51). De même Philon, se fondant sur une métaphore déjà employée dans l'A. T. (*Ex.*, 16, 4; *Psaumes*, 77, 24, d'après les LXX; *Néh.*, 9, 15) et dans la *Sapience* (16, 20), assimile la vérité divine au pain qui nourrit l'âme (3 *Leg. all.*, I, 119), et applique tout particulièrement cette métaphore au Logos. Celui-ci est appelé la nourriture incorruptible de l'âme aimant Dieu (*Quis rer. div. hær.*, I, 484; *de Prof.*, I, 566). « Vois-tu quelle est la nourriture de l'âme? C'est le Logos « continu de Dieu, ce Logos qui embrasse toutes choses, « qui ne se manifeste que là où il n'y a ni passions ni mal » (3 *Leg. all.*, I, 120). Souvent l'âme est joyeuse sans savoir pourquoi; Moïse le lui explique : C'est là le pain que Dieu donne à l'âme (ibid. 121). Mais le Logos est aussi celui qui distribue cette nourriture spirituelle. « Le Logos divin « distribue également à tous ceux qui en font usage, la « nourriture céleste qu'il appelle manne, s'inquiétant émi- « nemment de l'égalité » (*Quis rer. div. hær.*, I, 499). Il est le nourricier des bonnes actions, des bonnes paroles et des bonnes résolutions (*de Migr, Abrah.*, I, 440).

Le Logos évangélique est comparé à la fois à la porte et au portier de la bergerie (10, 7, 9, 3, 11); il est à la fois la vigne et l'organe de la purification des ceps (15, 1, 3), la vérité et le témoin de la vérité (14, 6; 16, 17; 18, 37), de même que le Logos philonien est simultanément la loi qu'il faut observer et le législateur qui fait observer la loi (*de Migr. Abrah.*, I, 440 et 456; — 2 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 688). L'évangéliste résume sa pensée dans une de ces formules concises dont il a le secret, et qui ont contribué beaucoup à répandre ses spéculations abstraites sous une forme populaire : « Je suis le chemin, la vérité

« et la vie ; personne ne vient au Père que par mon inter-« médiaire » (14, 6). Les trois termes de la pensée évangélique sont contenus dans cette phrase : Le Logos est le chemin, c'est-à-dire l'intermédiaire nécessaire entre l'homme et Dieu ; il est la vérité et la vie, c'est-à-dire le principe de la vio véritable, la vérité vivante ; et il est à la fois le chemin menant à la vérité et la vérité elle-même. Nous avons relevé l'existence de chacun de ces trois termes, et, chose plus curieuse encore, la coexistence de ces déterminations dans les œuvres de Philon. La comparaison du Logos au chemin qui mène à la vérité ne se retrouve pas exactement dans Philon ; mais l'idée lui est familière, et il ne se fait pas défaut d'appeler le Logos le conducteur de l'âme et de donner à la Sagesse, considérée comme conductrice de l'âme, le titre de chemin parfait de l'éternel et de l'incorruptible, conduisant à Dieu (*Quod D. immut.*, I, 294 et 299 ; — *de Migr. Abrah.*, I, 463). Il n'est d'ailleurs pas étonnant que l'évangéliste ait accentué cette dernière face du problème ; le fait même de l'incarnation du Logos, de son apparition sous forme de personne concrète, devait le pousser à insister davantage sur le rôle du Logos comme prédicateur de la vérité, et moins sur l'idée plus abstraite que le Logos *est* la vérité.

Lorsque les hommes appelés à la vie supérieure ont saisi par l'intermédiaire du Logos et dans le Logos la vérité et la vie, ils sont sauvés, ils ont été arrachés aux ténèbres, et ils font désormais partie du monde d'en haut ; ils ont la vie éternelle ; ils sont *un* avec le Logos et avec Dieu, comme le Logos lui-même est un avec Dieu. L'établissement de cette unité universelle du monde spirituel est le couronnement de l'œuvre du Logos. Les brebis,

c'est-à-dire les fidèles, connaissent dès lors le Logos et le Logos connaît Dieu. Voilà la série ascendante, à laquelle correspond la série descendante, qui n'est que le renversement de la précédente : Dieu connaît le Logos et celui-ci connaît ses brebis (10, 14, 15; 14, 7). Comme la connaissance dont il s'agit est l'adhésion intime de l'intelligence, la pénétration réciproque du sujet et de l'objet de la connaissance, l'évangéliste peut exprimer définitivement sa pensée sous cette autre forme : d'une part, Dieu est dans le Logos, et celui-ci est dans ses disciples ; d'autre part, les disciples sont dans le Logos et le Logos est en Dieu (14, 20, 23 ; 15, 4, 5, 7 ; 17, 11, 21).

Nous n'avons pas besoin de revenir sur les déclarations analogues que nous avons relevées dans les œuvres de Philon, sur le Logos connaissant Dieu et un avec Dieu, sur la nature de la foi et de la connaissance, considérées également par Philon comme une intuition et une pénétration de l'âme par le divin (1). Ce qu'il importe d'établir encore par quelques citations, c'est la notion philonienne de l'unité du Logos et des hommes d'en haut, de leur pénétration réciproque, au point que le Logos est le principe de leurs actions. Il faut d'abord que Dieu demeure dans les âmes : nous devons développer nos âmes de manière qu'elles soient dignes d'être les demeures de Dieu ; car l'âme, pourvu qu'elle offre des garanties, est réellement la demeure de Dieu (*de Cher.*, I, 157). « Quelle demeure plus « digne de Dieu pourrait-on trouver parmi les créatures, que

(1) L'usage du verbe ὁράω, commun aux deux auteurs, pour désigner la connaissance des choses supérieures, et particulièrement de Dieu, indique bien la nature de cette connaissance, qui est une intuition, une perception spirituelle, immédiate, directe.

« l'âme parfaitement purifiée? » (*Res. Noe*, I, 402 ; — cpr. 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 643).— Mais c'est le Logos qui, en habitant dans l'âme, la rend digne de devenir l'habitation de Dieu. Dans *Quod D. immut.*, I, 292 et 293 le Logos, comparé au grand prêtre qui purifie la maison d'un lépreux, est représenté comme entrant dans l'âme pour l'éclairer et la purifier. Le vrai Logos, qui est la loi véridique, est gravé, immortel, dans l'intelligence immortelle (*Quod omn. prob. liber*, II, 452). Le Logos divin demeure et se meut dans ceux qui estiment la vie de l'âme ; il est le commencement et la source des bonnes actions (*de Post. Caini*, I, 249). Tant que le Logos très-saint vit et demeure dans l'âme, il est impossible qu'elle entreprenne volontairement un mouvement de recul ; car elle est alors exempte de péché (*de Prof.*, I, 563). Il est comparé à un mari et à un père de l'âme, parce qu'il dépose en elle comme dans une bonne terre la semence des vertus, parce qu'il engendre les bonnes dispositions et qu'il les élève au moyen de l'enseignement de la sagesse (*de Spec. leg.*, II, 275). Tant que l'âme possède en elle le Logos qui donne la santé et la vie, elle s'en sert comme de directeur (*Quod D. immut.*, I, 292); etc. Le Logos qui établit ainsi la communication entre Dieu et l'homme est bien réellement l'intermédiaire exigé par les principes constitutifs du système philonien; il est qualifié en conséquence de μέσος et μεθόριος (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 631 ; — *Quis rer. div. hær.*, I, 501).

Toutefois, comme nous l'avons déjà constaté en étudiant l'unité morale du Logos et de Dieu, nos deux auteurs ne conçoivent pas à un point de vue absolument identique l'unité du monde spirituel résultant de l'action salutaire du Logos. Le mysticisme de l'évangéliste parle plus forte-

ment au cœur que celui de l'auteur alexandrin ; et l'on ne doit pas perdre de vue le rôle de l'incarnation chez le premier. Le lien de l'unité entre Dieu, le Logos et les hommes, ne consiste pas uniquement dans la pénétration réciproque de ces êtres par un acte de connaissance et de foi, c'est-à-dire par un acte intellectuel, mais encore dans le sentiment d'amour qui les attache les uns aux autres, et qui est inséparable de ce genre de connaissance. Les disciples du Christ, en vivant de la vie supérieure, manifestent leur amour pour lui (14, 15, 21, 23 etc. ; 15, 10) ; ils doivent s'aimer entre eux comme le Christ les a aimés; le même amour qui unit Dieu au Logos et aux hommes, doit unir les hommes au Logos et à Dieu (13, 34 et 35 ; 15, 12).

On aurait tort de prétendre que cette intervention du sentiment, qui donne aux spéculations du quatrième Evangile un si grand charme et une douceur si pénétrante, soit entièrement absente de la philosophie philonienne. Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler les passages où la bonté et l'amour de Dieu à l'égard des hommes, la miséricorde du Logos pour les créatures sont célébrés. Philon réserve également une place dans son système à l'amour comme principe de vie pour les hommes entre eux et dans leurs rapports avec les êtres divins. Il met dans la plus étroite relation l'amour fraternel entre les hommes avec leur amourpour Dieu (*I de Mon.*, II, 219 ; — 4 *Quæst. in Gen.*, p. 211 et 219). Il prêche l'amour pour Dieu et l'attachement au Logos : « La vie selon Dieu consiste à aimer Dieu » (*de Post. Caini*, I, 238) : « Dieu n'exige de toi, ô « âme, rien de compliqué ni de bien difficile, que tu l'aimes « comme ton bienfaiteur et que tu suives les voies qui lui

« sont agréables » (*de Sacr.*, II, 257). Dans *de Migr. Abrah.* I, 463, Philon exhorte l'âme à s'attacher au Logos et à lui obéir, et dans *de Conf. ling.*, I, 411, le Logos est traité de père des hommes et ceux-ci sont invités à l'honorer comme tel. Il résulte aussi de ces passages qu'il est inexact de dire avec Grimm (*Lex. Graec. lat.*) que l'expression johannique ἀγαπᾶν est inconnue à Philon. Ce qui est vrai, c'est que Philon n'insiste pas comme l'auteur du quatrième Evangile sur ce côté sentimental de l'union mystique des êtres qui composent le monde supérieur.

Mais ce n'est là qu'une différence de nuance entre nos deux auteurs, qui serait sans grande importance dans l'analyse des éléments constitutifs de leurs systèmes, s'il ne s'y rattachait une autre différence plus tranchée. Non seulement le Logos évangélique, mû par l'amour des hommes, s'incarne afin de leur rendre la révélation plus directement accessible, — ce qui ne sort pas de la sphère des idées philoniennes, — mais encore il consent à être victime, à donner sa chair pour le salut de l'humanité. Ici nous touchons à un domaine où la pensée évangélique, dominée par l'histoire de Jésus de Nazareth, est sans analogie aucune avec les idées de Philon.

Le Logos évangélique est appelé dès l'origine de sa carrière terrestre : « l'agneau de Dieu qui ôte le péché » du monde » (1, 29). C'est par amour qu'il se sacrifie; car personne n'a plus d'amour que celui qui donne sa vie pour ses amis (15, 13). Personne ne lui ôte la vie ; c'est volontairement qu'il la donne pour obéir à la volonté du Père, et pour la reprendre bientôt après. Aussi est-ce pour cela que son Père l'aime (10, 17, 18). Il est le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis (10, 11). Il offre

aux hommes sa chair à manger, parce qu'elle est le véritable pain de vie, la véritable nourriture qui procure la vie éternelle et préserve contre la mort. Celui qui mange la chair et boit le sang du Logos incarné, vit en lui et par lui, comme le Logos lui-même vit en Dieu et par Dieu (6, 48 à 60). Cette conception est en rapport étroit avec la doctrine de l'incarnation. Le Logos, en effet, sacrifie sa vie pour la reprendre; il abandonne la forme temporaire de l'incarnation pour reprendre la forme permanente de son existence auprès de Dieu..

Le Logos de Philon se communique bien aux hommes; mais il ne peut pas sacrifier sa forme d'existence temporaire, puisqu'il ne s'est pas incarné. Un pareil sacrifice serait inutile et contradictoire dans le système du philosophe d'Alexandrie. Mais, sans vouloir diminuer en rien la portée de la divergence que nous constatons entre les deux auteurs, on ne peut s'empêcher de constater que ce sacrifice est également en contradiction avec les idées fondamentales de l'évangéliste sur la nature du salut. La notion du Logos-victime est le fruit d'une importation étrangère au système spéculatif du quatrième évangéliste. Elle provient, d'une part, de la tradition synoptique concernant l'institution de la Cène, où le pain et le vin sont présentés par Jésus comme son corps et son sang, qu'il a répandu pour le pardon des péchés (Math. 26, 26 et parallèles; cpr. 1 Cor., 11, 23 à 29; Jean, 6, 48 à 60); d'autre part, de la théologie paulinienne, dont la mort expiatoire du Christ est le pivot (Rom., 4, 25; 8, 32; 6, 4 à 10; 2 Cor., 5, 15, etc.), et dans laquelle Jésus est présenté comme la vraie Pâque (1 Cor, 5, 7; cpr. Jean, 1, 29; 6, 27). Toutefois, en passant dans un système tout

différent, ces éléments ont changé de valeur. L'auteur du quatrième Evangile a accepté la tradition concernant la chair et le sang de Jésus ; mais elle est en réalité tellement étrangère au principe de sa sotériologie qu'il l'a forcément allégorisée. Cela ressort avec évidence de la comparaison des passages 6, 47, 48 ; 6, 50, 51 et 6, 63 : il commence par déclarer que celui qui croit en Jésus a la vie éternelle ; puis il déclare que celui qui mange sa chair, le pain vivant, a la vie éternelle. Manger la chair de Jésus équivaut donc à croire en Jésus. Et de peur que les lecteurs, à la suite de la longue tirade concernant la nécessité de manger cette chair, ne se trompent sur sa véritable pensée, il ajoute : « C'est l'esprit qui vivifie ; « la chair ne sert de rien ; les paroles que je vous ai « dites sont esprit et vie. » Pour quiconque est tant soit peu initié aux procédés littéraires des penseurs de cette espèce, il ne saurait y avoir le moindre doute sur l'intention de l'auteur. Il a traité la tradition évangélique par l'allégorie, absolument comme Saint Paul ou Philon traitaient les récits de l'Ancien Testament. D'ailleurs, en agissant ainsi, il a probablement rendu à la tradition la signification primitive qui tendait à se perdre sous des interprétations d'un littéralisme grossier.

Il en est de même de l'assimilation du Logos incarné à l'agneau de Dieu ôtant les péchés du monde et donnant sa vie pour ses amis. Dans la théologie paulinienne, cette mort expiatoire du Christ, à laquelle les fidèles participent par la foi pour renaître ensuite avec le Christ glorifié, est le fondement du salut. Dans le système du quatrième évangéliste, elle est — qu'on nous passe l'expression — un hors d'œuvre. Ce n'est pas par sa mort que le

Logos sauve l'humanité ; c'est bien au contraire par sa vie, par son incarnation, en manifestant en lui la lumière et la vie d'une façon tellement éclatante que les hommes réceptifs en sont nécessairement pénétrés. La mort expiatoire du Christ n'a aucune place dans la sotériologie de l'auteur. Il meurt parce qu'il doit bien se débarrasser ainsi de la chair pour remonter au ciel, et, dans l'acte suprême de sa mort, il manifeste une dernière fois que la chair ne sert de rien. L'assimilation du Logos à une victime expiatoire est une doctrine d'origine paulinienne que l'auteur du quatrième Evangile a adoptée, mais sans lui donner le moins du monde la signification qu'elle avait pour l'apôtre des Gentils, parce que son système ne lui permettait pas de le faire.

Ces réserves devaient être faites, non pas pour annuler le différend entre nos deux auteurs, mais pour faire comprendre, comme quoi la doctrine du Logos-victime ne détruit nullement la communauté d'origine du système philonien et du système johannique. Au contraire, l'impossibilité de concilier cette doctrine avec l'ensemble des idées du quatrième Evangile, nous conduirait plutôt à reconnaître leur parenté de ces idées avec un système dont pareille doctrine est exclue. Cela dit, nous sommes d'autant plus libres pour indiquer les quelques points d'attache, que les œuvres de Philon présentent avec les passages du quatrième Evangile que nous venons d'analyser.

Philon aussi compare le Logos à un berger, d'abord dans une acception très-générale en rapport avec son rôle cosmique : dans *de Agric.*, I, 304 et 308, après avoir comparé le *noûs* humain à un berger par opposition à un vul-

gaire éleveur de bétail, il présente Dieu comme le berger et le roi de ce monde, ayant mis à la tête du saint troupeau (c'est-à-dire de l'ensemble des êtres) son Fils premier-né, son véritable Logos, qui exerce sa surveillance avec sollicitude. Puis il emploie cette même comparaison dans le domaine moral : lorsque les âmes ont abandonné tout rapport avec l'orgueilleuse passion, elles s'habituent à une conduite régulière, demandant à faire partie du troupeau sacré que conduit le Logos divin; et deux lignes plus loin ce Logos est appelé berger (*de Nom. mut.*, I, 596).

Toute idée de rédemption n'est pas non plus absente chez Philon. Des phrases comme : « l'homme vertueux rachète le méchant » (*de Sacr. Ab. et Caini*, I, 138; cpr. *de Migr. Abrah.*, I, 454, sqq.; — *Quis rer. div. hær.*, I, 490) prouvent que la notion de la compensation du mal des uns par le bien des autres n'est pas étrangère à l'auteur juif. Il est vrai que nulle part il n'applique pareille notion à l'activité du Logos; mais encore une fois il ne pouvait pas le faire, puisqu'il n'admettait pas d'incarnation. Nulle part non plus il ne met cette notion en rapport avec l'interprétation du sacrifice pascal. Il connaît une interprétation allégorique de la Pâque juive, qui n'est pas sans analogie avec la conception paulinienne de la Pâque, symbolisant une nouvelle alliance des hommes avec Dieu; il la considère comme l'expression du passage de l'être créé et corruptible vers Dieu (*de Sacr. Ab. et Caini*, I, 174; — *de Migr. Abrah.*, I, 440). Mais le sacrifice proprement dit est pour lui un acte sans valeur; ce qui importe dans le sacrifice, ce sont uniquement l'intention et la pureté morale de celui qui le présente (*de Plant. Noe*, I, 345; — *de Sacr.*, II, 254).

Par contre, si pour Philon le Logos n'est jamais victime, il est à mainte reprise assimilé au grand-prêtre de l'humanité, non pas tant parce que celui-ci offre des sacrifices, que parce qu'il est le grand purificateur des souillures et l'intercesseur du peuple fidèle auprès de Dieu (*Quod D. immut.*, I, 292; — 3 *de Vita Mosis*, II, 155). La doctrine philonienne en pareille matière se rapproche beaucoup du point de vue de l'épître aux Hébreux.

Il reste maintenant à considérer le Logos évangélique dans sa dernière manifestation, comme intercesseur et comme Paraclet. Les passages philoniens que nous venons de citer nous y invitent directement. D'après le quatrième évangéliste le Logos, après sa carrière terrestre, intercède auprès de Dieu en faveur de ses disciples, directement (17, 9, 20; 14, 16), ou indirectement, puisqu'il leur promet que tout ce qu'ils demanderont au Père en son nom, leur sera accordé (14, 13; 16, 23). Cette intercession est également une fonction du Logos philonien, avec cette légère différence toutefois, que, dans le texte du philosophe, le Logos s'adresse au Père comme un suppliant, tandis que dans l'Evangile il a l'air de demander à Dieu un exaucement qui lui est dû. C'est dans *Quis rer. div. hær.* (I, 501) que se trouve le remarquable passage auquel il est fait allusion : « l'auteur de toutes choses a donné à son « Logos, archange et ancien, le privilège insigne d'être « comme la limite entre la créature et le créateur et de « les distinguer; c'est ainsi qu'il implore l'Immortel pour « les mortels troublés, et qu'il est délégué par le Souve- « rain auprès des sujets » (cpr. 3 *de Vita Mosis*, II, 155; — *de Migr. Abrah.*, I, 455).

La doctrine évangélique concernant le Paraclet mérite

un examen plus détaillé. Elle offre au premier abord un caractère passablement étrange. Le Paraclet, en effet, d'après le quatrième Evangile, est distinct de Jésus, et cependant il remplit absolument les mêmes fonctions. Cette contradiction toutefois n'est qu'apparente; elle disparaît lorsqu'on veut bien se rappeler que Jésus est le Logos incarné, c'est-à-dire une forme temporaire de l'existence du Logos. Jésus est le Logos; le Paraclet est aussi le Logos; et cependant Jésus et le Paraclet sont distincts, parce que le premier est le Logos durant la période de son incarnation, et que le second est la manifestation du Logos après son retour auprès du Père. Cette interprétation ressort avec évidence de la comparaison des textes.

Jésus s'engage à demander au Père d'envoyer aux disciples un autre Paraclet, c'est-à-dire un autre intercesseur qui restera avec eux jusque dans l'éternité (14, 16). L'expression « un autre Paraclet » prouve que Jésus parle d'un être de même nature que lui, mais qui se distingue de lui par le fait qu'il demeurera avec les disciples pendant l'éternité, tandis que sa mission à lui est temporaire. Le Paraclet ne peut pas être envoyé aux disciples avant que Jésus soit retourné auprès du Père ou, ce qui revient au même, avant que le Logos n'ait abandonné son existence incarnée (7, 39; 16, 7). Tantôt c'est Dieu qui l'envoie au nom du Logos, c'est-à-dire grâce à l'intercession du Logos (14, 26); tantôt c'est le Logos lui-même qui l'envoie (16, 7); tantôt enfin il est représenté comme procédant de Dieu, mais envoyé par le Logos (15, 26). Il est l'esprit de vérité ou le saint-esprit (14, 17, 26; 15, 26; 16, 13), que le monde ne connaît pas et ne peut pas saisir, qui enseignera toutes choses et rappellera les enseignements du

Logos, parce qu'il prend tout ce qu'il annonce dans le Logos et en Dieu; c'est ainsi qu'il glorifie le Logos (16, 14 à 16) en faisant ressortir toute sa perfection. Ce Paraclet est déterminé tout comme le Logos : il est l'esprit de vérité, le conducteur des hommes sur le chemin de la vérité (16, 13), le juge de l'humanité convainquant le monde de péché (16, 8 sqq.); il ne parle pas de lui-même, mais il dit ce qu'il a entendu (16, 13); il prédit l'avenir (ibid.); il est dans les disciples (14, 17). Supprimez l'incarnation, et il n'y a plus la moindre différence entre les fonctions du Paraclet et celles du Logos dans le domaine terrestre. Dans la première épître (2, 1), Jésus lui-même est appelé Paraclet. La pensée de l'évangéliste se trahit dans les vv. 16 à 20 du ch. 14 : « quant à moi je demanderai « au Père qu'il vous donne un autre Paraclet qui reste « avec vous pendant l'éternité, savoir l'esprit de vérité « que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le « voit et ne le connaît pas ; mais vous, vous le connaissez, « *parce qu'il est auprès de vous et qu'il sera en vous*. Je ne « vous laisserai pas orphelins; je viendrai vers vous. « Bientôt le monde ne me verra plus; mais vous, vous me « verrez, parce que je suis vivant (je traduirais volontiers : « parce que je suis la vie) et que vous aussi vous êtes « vivants. En ce jour là vous reconnaîtrez que je suis en « mon Père, et que vous êtes en moi, et moi en vous. » — Il est évident pour quiconque a saisi le système du quatrième évangéliste, que le Paraclet qui sera dans les disciples et le Logos qui sera dans les disciples, sont un seul et même être. Le monde ne reconnaîtra plus le Logos dans le Paraclet; il ne pourra plus même le voir, parce que le Logos n'aura plus le revêtement sensible de la

chair. Mais ceux qui auront reconnu le Logos dans son incarnation terrestre, ceux qui l'auront vu, non seulement avec les yeux de la chair, mais encore avec les yeux de l'esprit, ceux-là le reconnaîtront aussi comme Paraclet; ils sauront que celui qui est en eux est le même qui, sous sa forme incarnée, était auprès d'eux; et en ce jour-là ils comprendront réellement quelle est cette unité spirituelle dont leur parlait le Logos. — Nulle part peut-être le spiritualisme profondément religieux du quatrième évangéliste n'éclate mieux que dans sa doctrine du Paraclet.

Le terme même de « Paraclet » est tout-à-fait caractéristique du quatrième Evangile. Il signifie à proprement parler : « causæ patronus. » Nous le traduirions volontiers par : « tuteur, » pour indiquer celui qui est chargé de veiller aux intérêts d'un être incapable d'y veiller par lui-même, en lui donnant des conseils et des directions, et en agissant pour lui auprès des supérieurs. Il est particulièrement curieux de retrouver dans les œuvres de Philon la même expression avec une signification identique. On peut s'en assurer dans *Adversus Flaccum* (II, 520) et dans *de Josepho* (II, 75), où le mot est employé dans une acception politique. Mais Philon l'applique également à la détermination du Logos dans un passage très-intéressant, qui contient l'explication allégorique du costume du grand-prêtre : le pectoral est considéré comme le symbole du Logos contenant et régissant toutes choses, « parce « qu'il était nécessaire que celui qui présente des sacrifi- « ces au Père de l'univers, *eût recours à l'aide* du Fils abso- « lument parfait παρακλήτῳ χρῆσθαι, etc), pour obtenir le par- « don des péchés et la dispensation de biens abondants » (3 *de Vita Mosis*, II, 155). — Quant au rôle assigné au Para-

clet dans le quatrième Evangile, il est également attribué par Philon au Logos : celui-ci aide et soutient ceux qui ont des dispositions à la vertu (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633); il enseigne ce qui est utile à ceux qui y sont préparés (ibid. 631); il instruit en vue du bien; il révèle les choses cachées comme un conseiller et un ami (ibid. 649). De même que le Paraclet juge les hommes et les convainc de péché, de même le Logos est le juge intérieur, la conscience convainquant de péché, qualifié à mainte reprise d'ἔλεγχος. Il est « l'accusation intérieure et inhérente à « chaque âme, à la fois accusateur et juge (*de Decal.*, II, 195; — *de Prof.*, I, 563). Dieu guérit l'âme en y envoyant son Logos, l'accusateur et le censeur (*Quod det. pot. ins. sol.*, I, 219; — *Quod D. immut.*, I, 293 et 299). Dans ce dernier passage le Logos *elenchos* est en même temps comparé à un ange conduisant les hommes, ce qui se rapproche du Paraclet conduisant les hommes vers toute vérité.

Mais ce qui est plus frappant encore, c'est que Philon attribue volontiers au pneuma de Dieu ce rôle de conducteur de l'esprit humain, de même que l'évangéliste aime à présenter le Paraclet comme l'esprit (pneuma) de vérité. C'est le Pneuma de Dieu qui conduit l'esprit humain vers la vérité même (3 *de Vita Mosis*, II, 176; cpr. Jean, 16, 13); c'est le Pneuma de Dieu qui assiste Moïse d'une manière continue, le guidant dans toute bonne voie (*de Gig.*, I, 270). Il y a chez les deux auteurs une même confusion entre le Logos et le Pneuma, chargés des mêmes fonctions, identiques au fond, et cependant distingués avec une certaine régularité. Chez tous deux le Logos est présenté comme le Pneuma de Dieu, surtout lorsqu'il agit

comme principe inspirateur (1). Dans l'Evangile une pareille distinction se comprend plus aisément que dans Philon ; le nom de Pneuma y sert à caractériser l'action morale du Logos après son incarnation, en faisant ressortir sa puissance inspiratrice, comme celui de Jésus sert à désigner ce même Logos pendant la durée de sa carrière terrestre. La mention du Pneuma dans le récit étrange que nous fournit le quatrième Evangile à propos de la rencontre de Jésus et du Baptiste (1, 32), confirme cette interprétation. Là aussi le Pneuma apparaît comme le principe inspirateur, celui qui inaugure l'activité du Logos incarné et qui conduit Jean-Baptiste à reconnaître en Jésus l'être divin, lequel doit baptiser en esprit (2). Cette scène a un caractère absolument allégorique ; elle est la mutilation de la tradition concernant le baptême du Christ (Marc, 1, 10 ; Math., 3, 16 à 17 ; Luc, 3, 21) par un auteur dont la Christologie excluait la réalité du baptême de Jésus, mais dont le système de philosophie historique exigeait la reconnaissance de la dignité du Christ par le dernier représentant de l'ancien ordre de choses ; car s'il était pris à la lettre, cet épisode heurterait en plein tous les principes du quatrième évangéliste. Mais on ne peut pas se refuser à voir dans le choix du Pneuma comme agent symbolique, une indication de la valeur qu'il convient d'attacher à ce terme.

Il ne saurait être question de résumer en quelques lignes le résultat de la comparaison détaillée que nous avons faite entre le Logos de Philon et celui du quatrième Evangile au point de vue religieux et moral. Chacun de ceux

(1) Cpr. mon étude déjà citée sur Philon, p. 65.
(2) Cpr. à ce sujet : M. Godet, ouvr. cité, I, 308.

qui auront eu le courage de lire les pages précédentes, devra formuler sa conclusion lui-même d'après l'impression qui lui sera restée. Pour nous, avant d'exprimer un avis, nous préférons jeter encore un coup d'œil sur les rapports d'esprit et de méthode que l'on peut signaler entre nos deux auteurs, et qui ressortent déjà avec une clarté suffisante de tout ce qui précède.

IX

RAPPORTS D'ESPRIT ET DE MÉTHODE.

Lorsqu'on fait une étude comparée de Philon et du quatrième évangéliste, il semble au premier abord que la diversité de leurs points de vue à l'égard du Judaïsme dresse une barrière infranchissable entre ces deux penseurs. On sait, d'une part, combien Philon est attaché au Mosaïsme, qu'il considère comme la révélation de toute vérité, et, d'autre part, combien l'auteur du quatrième Evangile s'exprime avec mépris sur le compte des Juifs, qu'il déclare issus du diable (8, 44). L'antipathie du quatrième évangéliste à l'égard des Juifs a été relevée à mainte reprise, pour faire ressortir la différence entre son point de vue et ceux des synoptiques ou de Saint Paul. Il s'adresse, en effet, à un public pour lequel la question si irritante de l'importance de la Loi juive pour le chrétien, est déjà résolue sans qu'il soit nécessaire d'y revenir. Le terrible antagonisme de la Loi et de la grâce, à la solution duquel Paul avait tout particulièrement consacré ses forces, a disparu, et la Loi est si bien reléguée au dernier plan qu'il n'en est plus même question dans notre Evangile.

Cependant on aurait tort de s'en tenir uniquement à cette première impression. Si elle était rigoureusement exacte, il faudrait, en effet, renoncer à mettre dans un rapport quelconque une œuvre aussi profondément hostile au Judaïsme, avec une philosophie qui a consenti aux tours de force exégétiques et aux contradictions les plus incroyables, pour concilier ses principes spéculatifs avec ce même Judaïsme. Mais l'indifférence du quatrième Evangile à l'égard de la Loi, et son hostilité à l'égard des Juifs incapables de saisir le Logos, n'impliquent pas la condamnation du Judaïsme en lui-même. Ce que l'auteur repousse, ce sont les Juifs qui sont restés Juifs après l'apparition du Logos, ce n'est en aucune façon le Judaïsme antérieur au Christianisme. Personnellement il en est complétement détaché, mais il ne le considère pas comme un ordre de choses mauvais en soi. Moïse et les prophètes ont été, d'après lui, des organes de la révélation divine, et tant que cette révélation ne s'est pas produite d'une manière plus complète et plus directement accessible aux hommes, tant que le Logos n'a pas fait lui-même son apparition sur la terre en s'incarnant dans la personne de Jésus de Nazareth, c'est auprès de Moïse et des prophètes qu'il fallait chercher la vérité. Ils la possédaient du moins partiellement, et ils avaient prédit la grande révélation future. Là où le Judaïsme devient mauvais, c'est lorsqu'il s'obstine à ne pas céder la place à la religion du Christ; car il est contraire au bon sens que le degré inférieur de la révélation ne soit pas abandonné en faveur de la révélation supérieure. Ceux qui, à partir de l'incarnation du Logos, constituent encore le peuple juif, ce sont ceux qui ont été incapables de saisir la lumière, et qui sont par

conséquent les enfants des ténèbres; ils sont dès lors tous mauvais. On reconnaît dans cette manière de voir, sous une forme plus spéculative, la reproduction des idées émises par Paul pour résoudre l'antithèse de la Loi et de la révélation chrétienne (comparez surtout : 1, 17; 7, 19; 8, 39 et suivants, etc.).

Les Juifs sont les ἴδιοι du Logos, et ils ne l'ont point reçu (1, 11) : le point de vue de l'évangéliste se trahit dès l'abord dans ce verset du prologue. Les Juifs étaient déjà avant la révélation complète les favoris du Logos; c'est parmi eux encore qu'il s'incarne. Et le pain qu'il donne est le pain véritable procurant la vie éternelle, par opposition à la manne donnée par Moïse, laquelle n'est pas une mauvaise nourriture, puisqu'il est écrit : « il leur donna à manger le pain du ciel; » mais elle est de nature inférieure au véritable pain du ciel, qui est le Logos lui-même descendu du ciel (6, 31, 33, 49). Le quatrième évangéliste parle toujours respectueusement de Moïse. Il s'incline également devant l'autorité des Ecritures, c'est-à-dire devant la Loi et les prophètes : elles ne sont pas capables de donner par elles-mêmes la vie éternelle, mais elles rendent témoignage à celui qui la donne (5, 39). Ceux qui ont réellement foi en Moïse ont aussi foi en Jésus (5, 46, 47); car ceux-là ont compris la véritable nature de l'ancienne alliance; ils reconnaissent en elle le symbole, le témoignage, la prophétie de la nouvelle alliance qui est définitive. Les anciens Juifs ont bien réellement la parole de Dieu; aussi l'Ecriture ne peut-elle être détruite (10, 35); aussi toutes ses affirmations typiques se réalisent-elles (12, 14, 38, 41; 15, 25; 17, 12; 18, 9; 19, 24, 28, 36; 20, 9).

Le quatrième Evangile se distingue par l'absence complète de toute préoccupation concernant le messianisme temporel. Il considère le Judaïsme exclusivement au point de vue religieux, comme une phase de la révélation; du moment que cette phase est accomplie, il n'a plus aucun rôle à jouer dans l'histoire. Les Juifs qui lui restent fidèles, après l'incarnation du Logos, sont déjà morts, comme le sont les enfants des ténèbres. Aussi dans les passages où l'auteur se laisse aller à entrevoir dans l'avenir l'universalisme du salut (10, 16), le Judaïsme n'a-t-il plus aucune place.

Quant à Philon, il ne connaît pas de révélation supérieure à celle de Moïse; il n'admet pas d'incarnation extraordinaire du Logos en vue du salut de l'humanité; il n'était pas disciple de celui qui apparut à ses fidèles comme la révélation incarnée. Mais comment comprend-il la révélation mosaïque ? Egalement comme le symbole des vérités abstraites, religieuses et morales, qui constituent l'essence même du Logos. Ainsi que l'évangéliste il considère la Loi comme le symbole, l'enveloppe de la vérité que l'homme doit s'assimiler pour être sauvé. Mais il s'en distingue en n'admettant pas que cette vérité se soit manifestée d'une façon concrète aux hommes, autrement et plus complétement que dans les livres de Moïse. La condamnation prononcée par l'évangéliste contre les Juifs qui ne reconnaissent pas la lumière incarnée, est prononcée par Philon contre ceux qui s'attachent à la lettre de la Loi, sans la comprendre, et qui sont incapables de saisir la vérité exprimée par accommodation sous une forme symbolique dans l'Ecriture. Nos deux auteurs sont également hostiles à l'égard du Judaïsme étroit, littéraliste, inaccessi-

ble à la lumière supérieure, à laquelle la Loi rend témoignage ; mais ils se distinguent en ce que pour l'évangéliste c'est là tout le Judaïsme, puisque les Juifs capables de saisir la lumière supérieure sont nécessairement devenus chrétiens, tandis que pour Philon il y a, au-dessus de ce Judaïsme borné, un Judaïsme pneumatique, lequel est le vrai.

A ce point de vue les appréciations divergentes de Philon concernant le Judaïsme se comprennent aisément. D'une part, il ne parle jamais contre la Loi de Moïse, qu'il considère comme la codification de la loi naturelle (*de Abrah.*, II, 2), il s'élève contre ceux qui se dispensent de l'observer sous prétexte qu'elle n'est qu'un symbole sans valeur intrinsèque (*de Post. Caïni*, I, 230); d'une part, il voit dans le peuple juif le peuple-roi, le peuple-prêtre de l'humanité entière, parce que la Loi est la révélation symbolique de la vérité qui sauve, et parce que les Juifs clairvoyants, ceux qui savent reconnaître l'esprit sous la lettre, constituent par le fait même l'élite de l'humanité (ibid., I, 238 et 242 ; — *Res. Noe*, I, 402 ; — *de Conf. ling.*, I, 413; — *de Septen.*, passim ; et surtout dans les écrits politiques, p. ex., *de Leg. ad Cajum*, II, 546). D'autre part, il accorde fort peu de place dans ses écrits à l'application pratique de la Loi, il proclame à mainte reprise l'universalisme religieux le plus indépendant des restrictions légales (p. ex., *Res. Noe*, I, 402, et une foule de passages analogues cités dans le cours de cette étude), et il ignore le Messianisme juif (3 *de Vita Mosis*, II, 179 ; — *de Præm. et poen.*, II, 422 ; — *de Exsecr.*, II, 435 à 437).

Ainsi, lorsqu'on y réfléchit, le prétendu antagonisme entre le juif Philon et le quatrième évangéliste, aussi

anti-juif que possible, prend des proportions plus modestes. Incontestablement ce dernier est éloigné du Judaïsme, tandis que Philon lui est profondément attaché; mais cette différence provient en grande partie de ce qu'ils n'entendent pas la même chose par Judaïsme. Pour l'un c'est la négation de la vie divine et du Logos, tels qu'ils se sont révélés d'une façon bien plus éclatante en Jésus; c'est ce que les Allemands appellent « ein überwundener Standpunkt; » pour l'autre, c'est l'expression la moins imparfaite de cette même vie divine et de ce même Logos; pour l'un, il y a sous la forme extérieure du Judaïsme, une religion de l'esprit, dont son système philosophique constitue pour ainsi dire la dogmatique; pour l'autre, cette forme extérieure constitue tout le Judaïsme, qu'il considère par conséquent comme une religion de la lettre morte, contraire à son système philosophique. Le Judaïsme spirituel, qui pour Philon est le seul vrai, s'est transformé chez l'évangéliste en Christianisme, parce que, pour l'auteur de l'Evangile, le Christ a été l'incarnation vivante de ce Judaïsme spirituel, dont Philon ne connaissait pas de manifestation immédiate. Mais il n'y a pas d'opposition radicale entre eux.

Cette question délicate une fois élucidée, nous sommes d'autant plus libres pour signaler les analogies frappantes, que fournit la comparaison des méthodes et des procédés intellectuels propres à nos deux auteurs.

Il résulte de l'étude à laquelle nous venons de nous livrer, que l'auteur du quatrième Evangile et Philon n'ont, pas plus l'un que l'autre, la notion bien claire de ce que c'est que la personnalité. La distinction vague du Logos et du Paraclet ou du Logos et du Pneuma, qui se

réduit à rien lorsqu'on la serre d'un peu près, en est une preuve immédiate. Chacune de ces conceptions suppose un être personnel, — car le Paraclet johannique parle, entend, reçoit, annonce, agit en un mot comme seul un être personnel peut le faire; — et cependant aucune d'elles ne satisfait aux conditions de la personnalité. Alors même que le caractère personnel du Logos est beaucoup plus accentué dans le quatrième Evangile que dans les œuvres de Philon, puisqu'il s'agit du Logos incarné sous forme de personne historique, il est impossible de méconnaître, d'autre part, la nature abstraite du Christ de l'évangéliste. Pour un Logos, ce Christ a un caractère de personnalité bien prononcé; pour Jésus de Nazareth, il est singulièrement impersonnel. La contradiction entre les deux faces, personnelle et impersonnelle, du Logos est donc nécessairement plus accentuée dans l'Evangile que dans Philon.

L'absence d'une notion claire de la personnalité, qui se remarque d'ailleurs dans la philosophie ancienne presque toute entière (1), n'a plus besoin d'être prouvée en ce qui concerne Philon. Elle ressort avec évidence de l'analyse qui a été faite plus haut de sa doctrine du Logos. Dans le quatrième Evangile elle est non moins sensible. Comment en serait-il autrement? Le Christ du quatrième Evangile est une combinaison de l'être historique personnel, appelé Jésus de Nazareth, et de l'être impersonnel abstrait qui *est* la lumière et la vie; et comme il est impossible d'être à la fois concret et abstrait, personnel et impersonnel, le Christ du quatrième Evangile n'est complètement ni l'un

(1) Cpr. M. Zeller. Ouvr. cité, V, 317.

ni l'autre, ou plutôt il est tantôt l'un tantôt l'autre. Il est le Logos incarné (1, 14), et cependant il est le fils de Joseph de Nazareth (1, 46); il est la manifestation de Dieu, et il est le fils de l'homme; il est la vérité prêchée et le prédicateur; il est dans le Père et dans les disciples, et il se présente cependant comme un être distinct de Dieu et des disciples. De même que le Logos philonien est à la fois la manifestation de la pensée divine et la parole de Dieu, au sens concret du mot, de même le Logos évangélique est à la fois la *Parole* et la *parole* de Dieu (17, 6 à 8; cpr. 17, 17 avec 14, 6). Et ce qu'il y a de particulier, c'est que l'évangéliste, pas plus que Philon, n'a l'air de soupçonner l'existence d'une pareille contradiction. Il se borne à éliminer de son récit tout ce qui dans la tradition synoptique est incompatible avec la divinité du Logos incarné, mais ce n'est pas pour en sauver le caractère personnel.

Une autre analogie plus générale entre nos deux auteurs, qui explique plus ou moins la précédente, c'est que tous deux vivent dans l'idéalisme le plus complet, et qu'ils ne voient dans la réalité concrète que le symbole de l'idée abstraite. Pour Philon les récits du Pentateuque sont un symbole perpétuel; ses ouvrages n'ont d'autre but que de faire connaître les enseignements métaphysiques et moraux, que les livres de Moïse exposent sous une forme symbolique; parce que les contemporains du grand prophète hébreu eussent été incapables de les comprendre sous leur forme abstraite. Tantôt il admet à la fois la réalité historique des récits et leur valeur symbolique; tantôt il repousse la première comme indigne de Dieu ou de Moïse; tantôt enfin il ne se prononce pas; mais jamais il

n'y attache d'importance (voyez, par exemple, le récit de la création dans *de Mundi opificio*; les origines d'Adam et d'Eve dans les trois traités *Leg. Allegoriae;* l'histoire de Joseph, *de Josepho*, II, 41 à 79; — *Res. Noe*, I, 379; etc). De même dans le quatrième Evangile non seulement les enseignements, mais encore les actes du Christ sont symboliques (1): ses miracles sont l'illustration de ses discours; ils n'ont pas d'importance en eux-mêmes, mais en tant qu'ils symbolisent les vérités morales qu'il y rattache pour ses disciples. Il y a longtemps qu'on a remarqué que le quatrième évangéliste relate un seul miracle de chaque espèce, et que chacun de ces miracles est, pour ainsi dire, le texte de l'un des enseignements du Christ. Les épisodes de l'histoire de Jésus, réduite à sa plus simple expression, sont également symboliques, par exemple, l'expulsion des vendeurs du temple (2, 14 sqq.) l'onction de Béthanie (12, 1 sqq.), le récit d'après lequel Jésus aurait lavé les pieds de ses disciples (13, 4 sqq.). On est même autorisé à se demander, si divers personnages tels que la mère de Jésus aux noces de Cana, Nicodème, la femme samaritaine, Lazare, ne sont pas aussi des êtres symboliques, parce qu'il est impossible de considérer les scènes où ils paraissent, comme des scènes historiques. — De même que, selon Philon, Moïse dans le Pentateuque s'exprime symboliquement par accommodation à la faiblesse d'esprit de ses lecteurs, et de manière que sa véritable pensée ne soit accessible qu'aux hommes de l'esprit (*Quod D. immut.*, I, 280; — *de Conf. ling.*, I, 419 et 426),

(1) Les passages que l'auteur introduit par les mots : Amen ! Amen !, ceux où il emploie les expressions ἀληθῶς et ἀληθινός semblent solliciter particulièrement l'interprétation symbolique (p. ex. 6, 33, 53, 55, etc.).

de même le Christ du quatrième Evangile parle par symboles, parce que ses auditeurs ne sont pas encore capables de saisir la vérité abstraite. Ils ne comprennent jamais ses enseignements (2, 22; 6, 42; 7, 35; 8, 22, 48, 57; 11, 13; 13, 29; 14, 5; 16, 17); il y a même beaucoup de choses que le Christ n'a pas pu leur dire, et qu'ils apprendront lorsque l'esprit de vérité les aura pénétrés, lorsqu'ils seront devenus membres du monde d'en haut (12, 16; 14, 26; 16, 12).

Au fond d'un pareil symbolisme on constate une insouciance complète de la réalité historique, absolument comme dans Philon. Ce n'est pas que l'évangéliste méprise l'histoire; — nous avons déjà montré comment il rattache l'œuvre du Logos incarné à la grande évolution historique des rapports entre Dieu et le monde; mais ce qui lui importe, c'est justement l'histoire de l'idée, du principe divin et de sa lutte avec le principe des ténèbres. Quant à la réalité, à l'exactitude des faits historiques, il n'en donne rien. C'est ne rien comprendre au genre intellectuel du quatrième évangéliste que de chercher dans son œuvre un récit historique, tel que le conçoit la science moderne. Celle-ci s'efforce avant tout de constater scientifiquement l'exactitude des faits, des réalités historiques; pour les penseurs comme Philon ou l'évangéliste le fait n'a qu'une valeur tout-à-fait secondaire, puisqu'il est simplement le revêtement de l'idée. Pour faire mieux comprendre celle-ci, ils n'éprouvent aucun scrupule à modifier la teneur du récit que leur fournit la tradition, ou même à créer de toutes pièces un récit fictif. Qu'importe, en effet, pourvu que l'idée soit vraie? Cette absence du sentiment de la réalité historique, concrète, est à la base

non seulement de l'allégorie qui détruit le fait au profit de l'idée, mais aussi du mythe qui crée le fait pour l'idée.

Il y a fort peu de récit proprement dit dans le quatrième Evangile, et dans ce peu il n'y a aucune suite. Les récits ne succèdent les uns aux autres qu'en vertu du lien logique qui rattache entre eux les divers points de l'enseignement du Christ. Il n'y a aucune couleur locale, aucun rapport entre le langage des personnages et leur position. Il n'y a même pas, à proprement parler, de dialogue; car le plus souvent les réponses ne cadrent pas avec les questions (p. ex. 8, 25 à 26; 12, 20 à 24; etc.), et à chaque instant il est impossible de déterminer, si c'est l'auteur qui parle, où s'il fait parler un de ses personnages. L'auteur rappelle au v. 2 du chap. XI, comme un fait passé, ce qu'il ne racontera que plus tard (12, 3). Il supprime des parties importantes de l'histoire déjà si incomplète que fournit la tradition concernant Jésus, spécialement tout ce qui suppose un développement intérieur en Jésus, parce que ces faits ne cadrent pas avec l'idée qui pour lui est la seule vraie. Parmi les faits rapportés par l'évangéliste il y en a qui n'ont aucun lien avec la tradition synoptique à nous connue, comme par exemple l'épisode des noces de Cana, la conversation avec la Samaritaine : — et il ne saurait guère y avoir de doute sur leur valeur purement symbolique; — d'autres, comme la résurrection de Lazare, inconnus malgré leur importance capitale aux trois premiers Evangiles, présentent cependant certaines analogies avec des récits du même genre conservés par la tradition synoptique (par exemple avec la résurrection de la fille de Jaïre, Matth. 9, 18, sqq. ; Marc, 5, 35; Luc, 8, 49) (1); — d'au-

(1) D'après les synoptiques la fille de Jaïre n'est morte qu'en apparence.

tres enfin correspondent bien dûment aux récits synoptiques, mais ils ont subi des modifications importantes; ainsi les récits du baptême, de la vocation des disciples, des rapports avec Jean-Baptiste, de l'institution de la Cène etc.

Un seul exemple suffira à faire comprendre, combien peu le quatrième évangéliste se soucie de la réalité concrète de ses récits : à la place du récit synoptique rapportant le baptême de Jésus, il mentionne une première rencontre entre le Christ et Jean-Baptiste, où ce dernier, bien loin de donner à Jésus la consécration du baptême, se borne à confirmer ses témoignages antérieurs, savoir que le Christ est l'être supérieur annoncé, la lumière qui est entrée dans le monde. Il y est conduit par une vision, réelle ou symbolique (on n'en sait rien), mais en tout cas superflue, puisque dès l'origine il a son opinion toute faite sur le nouveau venu, et qu'il a déjà reconnu en lui l'être préexistant, l'agneau de Dieu. Cette scène se passe « le lendemain; » le lendemain de quoi? l'auteur n'en dit rien, pas plus qu'il n'a cure d'expliquer, comment les auditeurs de Jean-Baptiste comprennent la moindre chose à son langage philosophique.

On pourrait en dire autant de tous les récits du quatrième Evangile. Il ne faut pas se laisser abuser par la mention de certains détails qui, à notre point de vue moderne, supposent des préoccupations d'exactitude histo-

Jésus reconnaît qu'en réalité elle dort; il n'y a donc pas résurrection proprement dite. Dans le quatrième Evangile le Christ déclare aussi que Lazare s'est endormi (11, 4 et 11); mais il n'y a que les psychiques pour prendre cette parole du Christ à la lettre, et pour en déduire que Lazare peut encore être sauvé sans résurrection (11, 12 à 14). N'y a-t-il pas dans un pareil trait une indication du point de vue auquel se plaçait le quatrième évangéliste à l'égard de la tradition synoptique?

rique. L'exemple de Philon prouve justement que chez les hommes de cette trempe la relation de détails, même circonstanciés, s'accorde parfaitement avec l'inhistoricité du fond du récit, sans qu'il y ait aucune supercherie de leur part. Ils auraient pris pour des esprits inférieurs ceux qui auraient accordé quelque attention à ces vétilles, au lieu de s'attacher à la seule réalité vraie, à l'idée dont ces détails ne sont que l'agrémentation. Philon met des discours entiers dans la bouche de ses personnages bibliques, et raconte par le menu des scènes de l'histoire des patriarches, comme s'il y avait assisté (voyez p. ex., les traités *de Josepho, de Vita Mosis*, etc.).

La méthode du quatrième évangéliste, comme celle de Philon, est donc allégorique. Ses récits sont autant d'allégories dont les discours correspondants constituent l'interprétation. Il nous donne lui-même l'exemple d'une pareille interprétation, en l'appliquant aux passages de l'Ancien Testament ou à des paroles du Christ (7, 39; 3, 14; 2, 21). Mais les éléments de ces récits allégoriques ne sont pas le produit arbitraire de son imagination. Ils lui sont fournis tantôt par des indications de la tradition synoptique, tantôt par l'exégèse accréditée des écoles de rabbins ou par l'interprétation judéo-alexandrine, de même que l'interprétation allégorique, appliquée par Philon à l'Ancien Testament, s'appuie sur certains indices du texte et sur les traditions exégétiques des interprètes antérieurs (1). Ainsi dans l'épisode des noces de Cana le vin

(1) Philon fait parfois appel aux règles de l'interprétation allégorique (1 *Quod a D. mitt. somnia*, 1, 632 à 638; *de Sacr.*. 2, 255; *de Cher.*, 1, 143 etc.). M. Siegfried dans son ouvrage déjà cité, *Philo als Ausleger des A. T.*, a fait une étude approfondie de l'herméneutique philonienne et de son influence sur les exégètes postérieurs.

est le symbole de l'Evangile, par opposition à l'eau qui est le symbole du Judaïsme de Jean-Baptiste; or dans les synoptiques le baptême de Jean est déjà appelé le baptême d'eau (Matth. 3, 11 et parall.), le vin nouveau est déjà considéré comme le symbole de la prédication du Christ (Math. 9, 17; Marc, 2, 22; Luc, 5, 37 à 39), et, chose curieuse, dans ces mêmes passages des synoptiques Jésus est comparé à un fiancé. Ainsi l'interprétation que le quatrième évangéliste attache à la multiplication des pains, et qui fait si clairement ressortir le caractère symbolique de ce miracle, provient de ce qu'il a combiné dans un même récit la multiplication racontée par les synoptiques et leur relation de l'institution de la Cène : l'assimilation du pain à la chair du Christ lui était fournie par la tradition évangélique.

Il est évident que l'on ne peut pas retrouver dans les œuvres de Philon des récits allégoriques correspondant à ceux du quatrième Evangile, puisque le philosophe d'Alexandrie travaillait sur les données de l'Ancien Testament, tandis que l'évangéliste exploite la tradition chrétienne. Mais, d'une part, on y retrouve des récits du même genre, d'autre part, on constate entre les deux auteurs des ressemblances frappantes dans leurs interprétations des symboles qui leur sont communs. Ainsi la conversation du Logos incarné avec une femme samaritaine rappelle le dialogue du Logos sous forme d'un ange, avec Agar (*de Prof.*, I, 572, sqq.). De même que dans la première épître de Jean (3, 12) Caïn est le représentant du mal, de même dans Philon Caïn est attaché au mal par opposition à Abel, qui s'en tient aux choses immortelles (*de Migr. Abrah.*, I, 447; — *Quod det. pot. ins.*, I, 197). La colombe, symbole

de l'esprit dans l'Evangile (1, 32), est le symbole de l'esprit humain dans Philon ; mais le pigeon représente pour le philosophe le Logos ou la Sagesse divine (*Quis rer. div. hær.*, I, 506). L'érection du serpent d'airain est pour l'un le type du Logos crucifié (3, 14), pour l'autre le symbole de la sagesse courageuse (2 *Leg. all.*, I, 80). Nous avons déjà vu ce que signifient pour nos deux auteurs les termes : *source, pain*. Les puits, d'après Philon, symbolisent la connaissance; il distingue entre ceux qui vont chercher dans le puits ce qui désaltère l'âme, et ceux qui y cherchent ce qui désaltère le corps (*de Plant. Noe*, I, 341; cpr. Jean, 4, 11 à 14). L'eau représente la purification; elle est qualifiée de *vivante* (*de Spec. leg.*, II, 309). De même que le temple représente, d'après l'évangéliste, le corps du Christ (2, 19 à 21), de même l'arche est pour Philon le symbole du corps (*de Plant. Noe*, I, 336; — *Quod det. pot. ins.*, I, 223). Nous avons déjà vu qu'ils comparent tous deux le Logos à un berger, et les âmes au troupeau du berger. Dans l'Evangile il y a sur ce point une réminiscence incontestable de la parabole de la brebis perdue (Math., 18, 12; Luc, 15, 4). L'évangéliste compare le Logos à une vigne dont les fidèles sont les rameaux et dont Dieu est le vigneron ; Philon voit dans la vigne le type de l'âme supérieure, portée vers Dieu, et considère Dieu lui-même comme son vigneron (*de Congr. quær. erud. gr.*, I, 527).

Il y a dans l'Evangile quelques termes allégoriques inconnus à Philon; telle est, par exemple, la comparaison de Jésus avec la porte d'une bergerie. Mais ils sont de même nature que d'autres expressions propres à Philon, inconnues à l'Evangéliste, comme les comparaisons du Lo-

gos avec un glaive, un livre, une épée. Nous sommes plus habitués aux premières par la lecture de l'Evangile ; voilà pourquoi elles nous paraissent moins étranges. Un même principe a donné naissance à ces expressions diverses : elles ne sont pas choisies à cause de l'analogie entre l'impression qu'elles produisent et l'impression produite par le sujet de la comparaison, comme chez les Hébreux, ni, comme dans nos littératures modernes, en vertu de certaines propriétés communes aux deux termes, mais à cause de l'analogie entre leur usage et les fonctions du Logos. Par contre il ne semble pas que l'évangéliste ait attaché autant d'importance que Philon à la signification symbolique des nombres ; certains détails, comme l'indication de l'heure où Jésus rencontre ses premiers disciples (1, 40), pourraient peut-être s'interpréter dans un sens allégorique, mais il n'y a aucun motif sérieux pour appuyer une pareille hypothèse.

Il résulte de ces observations que l'on ne trouve pas dans le quatrième Evangile un système allégorique aussi complet et aussi outré que dans Philon, mais que cependant la méthode allégorique est constante chez les deux auteurs. Il y a plus de fixité dans les allégories du premier; soit à cause d'une plus grande rigueur dans l'application de la méthode, soit à cause de la brièveté de son œuvre, l'évangéliste ne donne pas comme Philon des sens multiples aux expressions allégoriques. Mais, en dépit de ces différences minimes, il est évident qu'il a composé son œuvre dans un milieu, où la méthode allégorique était admise sans contestation, qu'il l'a appliquée de la même façon que les philosophes judéo-alexandrins, et que les principaux symboles dont il se sert devaient déjà avoir été

rendus familiers à ses lecteurs par leur éducation philosophique. Et qui mieux que Philon et ses congénères aurait pu les y initier?

Avec un pareil mépris de la réalité concrète, avec une méthode aussi fantastique, les contradictions entre l'histoire et le système, et entre les diverses parties du système considérées dans leurs rapports mutuels, doivent naturellement abonder. C'est là une nouvelle analogie capitale entre nos deux auteurs ; ils manquent également de tout esprit critique. Après tout ce qui a été dit concernant les idées philosophiques de l'évangéliste, on ne saurait prétendre que ce défaut provienne chez lui d'une certaine indifférence à l'égard de la valeur philosophique de son œuvre. Il faut y voir bel et bien un signe caractéristique de son genre d'esprit, une lacune inhérente à son système comme à celui de Philon. La preuve n'en est plus à faire ni pour l'un ni pour l'autre : en ce qui concerne Philon il suffit de renvoyer au résumé de sa doctrine sur le Logos, pour montrer qu'elle est d'un bout à l'autre contradictoire, que son Logos se compose en réalité d'une série de conceptions distinctes, qui s'excluent plus ou moins les unes les autres. Quant au quatrième évangéliste, chacun des éléments de son système que nous avons analysé, nous a mis en présence d'une contradiction nouvelle : contradictions dans la détermination de Dieu, des rapports entre Dieu et le Logos, dans sa notion du dualisme et du libre arbitre, dans sa conception d'un Logos qui est à la fois la vérité abstraite et le prédicateur personnel de la vérité, dans la distinction qu'il établit entre le Logos et le Paraclet, dans sa théorie de l'incarnation et de la vie à la fois humaine et divine du Logos, dans la combinaison

de la mort expiatoire du Christ avec une sotériologie où cette mort n'est pour rien, dans la persistance du caractère psychique des apôtres quoiqu'ils soient *un* avec le Logos, etc. On peut même aller plus loin et dire que la conception d'un Logos est par sa nature même contradictoire, puisqu'il s'agit d'un être qui est à la fois extérieur à Dieu et inhérent à Dieu. Il est Dieu, puisque Dieu ne peut pas être sans Logos ; il est distinct de Dieu, puisque Dieu, en vertu de sa nature inaccessible, ne peut pas accomplir les fonctions du Logos.

La facilité avec laquelle l'évangéliste passe par dessus les contradictions les plus frappantes peut servir d'explication à quelques passages étranges sur le jugement dernier et la résurrection finale, qui sont en opposition formelle avec les principes fondamentaux de son système (5, 28 à 29; 6, 39 sqq., et 54 ; 12, 48). Plusieurs critiques, notamment M. Scholten (Ouvr. cité p. 137) les ont repoussés comme des interpolations. Ils n'ont pas eu de peine à montrer que ces passages ne peuvent pas s'accorder avec les idées bien nettement exprimées par l'auteur sur la nature du jugement ; mais il paraît cependant risqué de conclure à leur inauthenticité sans en avoir la moindre preuve matérielle. Parmi ces passages il n'y en a qu'un seul qui soit réellement topique ; c'est celui où il est question des morts sortant de leur tombeau à l'ouie de la voix du Fils, pour ressusciter les uns à la vie éternelle, les autres en vue du jugement. Ne serait-il pas admissible que le quatrième évangéliste, en laissant s'introduire dans son œuvre ce résidu de la tradition synoptique, s'est rendu coupable d'une contradiction analogue à celles que nous venons d'énumérer? Elle ne serait pas plus étrange

que la contradiction entre la mort du Christ comme victime enlevant les péchés du monde, et la théorie du salut acquis par l'assimilation immédiate et directe de la lumière et de la vie. Quant aux autres passages allégués, ils consistent simplement dans la répétition de cette phrase : « et je le ressusciterai au dernier jour, » par laquelle l'auteur a voulu peut-être exprimer tout simplement la transition entre la vie corporelle et la vie auprès de Dieu, au jour de la mort de chacun.

Une pareille absence de critique, profondément inconsciente, ne s'explique que par la prédominance du mysticisme chez Philon et chez l'évangéliste. Ils se distinguent tous deux par leur mysticisme intellectualiste : le but de la vie humaine, le salut, consistent pour eux dans la connaissance immédiate du divin, dans la *vue*, l'intuition directe de la lumière (Jean), des choses immortelles (Philon); et cette connaissance s'obtient par la foi. La vraie science est un acte de foi ; la vraie foi est une pénétration intime de l'esprit humain par Dieu et par le Logos qui en est l'intermédiaire. Chez Philon, sous l'influence de la philosophie grecque postérieure, ce point de vue se combine avec des tendances ascétiques (1) plus prononcées que dans le quatrième Evangile, et n'exclut pas l'idée d'une préparation de l'âme à la foi par l'éducation profane. Chez l'évangéliste, sous l'influence de l'esprit chrétien,

(1) Il y a incontestablement dans les œuvres de Philon une tendance à l'ascétisme, mais elle est encore bien éloignée d'avoir atteint le développement dont ses principes sont susceptibles. Il ne faut pas, en effet, attribuer à Philon la description élogieuse des ascètes thérapeutes contenue dans le traité *de Vita contemplativa*. Ce traité est évidemment inauthentique, d'une origine notablement postérieure. Voyez à ce sujet l'étude si convaincante de M. P. E. Lucius : *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*. Strasbourg, 1880.

le sentiment occupe une plus grande place ; l'intellectualisme est plus pénétré d'amour. On s'y meut dans une atmosphère plus douce, mais la nature du sol est la même que pour Philon. Tous deux sont conduits ainsi à placer le bonheur dans la contemplation spirituelle plutôt que dans l'action, mais sans tomber toutefois dans les excès du quiétisme. Tous deux prêchent un culte profondément spirituel, débarrassé de tout formalisme, reposant sur l'union entre l'âme humaine et Dieu (*de Plant. Noe*, I, 345, 348 ; — 4 *Quæst. in Gen*, p. 344 ; — *de Sacrif.*, II, 253, sqq. ; etc.). Si l'un s'est immortalisé par cette parole : « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité ; » — l'autre a pu dire avec non moins d'élévation : « Dieu aime le culte sincère ; or « (le culte) sincère est celui de l'âme qui offre comme sacrifice simple et unique la vérité » (*Quod det. pot. ins.*, I, 195). Si l'un a couronné son œuvre par ces paroles du Christ : « Heureux ceux qui croient sans avoir vu » (au sens matériel du mot), l'autre a su exprimer avec non moins de bonheur l'essence de la foi mystique : « La foi « estime présentes les choses qui ne le sont pas encore » (*de Migr. Abrah.*, I, 442).

X

CONCLUSION.

Au commencement de cette étude nous constations que le quatrième Evangile trahit son origine complexe et en grande partie étrangère à la tradition évangélique, par le caractère des doctrines philosophiques auxquelles il se rattache et par la nature particulière de l'esprit à la fois mystique et intellectualiste dont il est pénétré. Nous fondant sur certaines analogies frappantes entre cet Evangile et la philosophie philonienne, nous nous sommes demandé, s'il ne fallait pas chercher dans cette philosophie la source des influences extérieures au Christianisme, qui contribuèrent si puissamment à la formation de l'œuvre attribuée à l'apôtre Jean. La comparaison détaillée des deux systèmes, de l'évangéliste et du philosophe d'Alexandrie, nous a fourni les éléments qui doivent entrer en ligne de compte dans la solution de cette question. A chacun de juger en connaissance de cause, en se rappelant toutefois qu'il s'agit bien moins d'établir l'identité des deux systèmes, que de constater la filiation de la doctrine du quatrième Evangile et d'une doctrine notablement an-

térieure, nécessairement modifiée dans la suite par l'évolution inhérente à toute pensée humaine, et altérée par la combinaison avec une tradition d'origine toute différente.

La récapitulation des conclusions auxquelles l'analyse comparée des deux systèmes nous a conduits sur chacun des points spéciaux qui ont été examinés, aboutit incontestablement à une somme d'analogies beaucoup plus grande que celle des différences. La théodicée, la genèse de la conception d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, la conception générale de l'univers, le rôle assigné au Logos dans la création et dans le gouvernement du monde, le dualisme, l'activité révélatrice et religieuse du Logos présentent dans les deux systèmes des rapports frappants, d'autant plus frappants que les données fournies par le quatrième Evangile sont plus explicites. Le parallèle entre les caractères distinctifs des deux auteurs, la comparaison du genre intellectuel et de la méthode qui leur sont propres, aboutissent également aux ressemblances les plus sérieuses. Il faudrait reprendre successivement chacun des éléments que nous avons étudiés, pour en donner le tableau d'ensemble. En ce qui concerne particulièrement le Logos, il suffit de rappeler comment son rôle cosmique, pour autant que les spéculations cosmologiques trop concises de l'Evangile permettent de le reconstituer, concorde dans les deux systèmes, et comment les divergences que l'on pourrait relever dans la conception philonienne, proviennent presque toutes de ce que le système spéculatif de l'auteur alexandrin est beaucoup plus riche en développements et beaucoup plus chargé d'éléments hétérogènes que celui de l'auteur chrétien. Cette concordance ressort encore mieux dans la com-

paraison des fonctions révélatrices attribuées au Logos, parce qu'ici les données plus explicites de l'Evangile permettent de serrer de plus près les analogies jusque dans les détails.

Les divergences les plus notables que nous ayons constatées, portent sur les applications différentes de principes communs plutôt que sur des doctrines radicalement étrangères l'une à l'autre. Il en est ainsi par exemple dans les questions du dualisme, de l'incarnation, de l'appréciation du Judaïsme, etc. Le seul point sur lequel il y ait décidément opposition entre les deux auteurs, est la conception évangélique du Logos-victime sacrifiant sa vie pour le salut des hommes. En effet, il n'en est pas de même de cette doctrine comme de celle de l'incarnation. Quoique inconnue à Philon sous la forme accentuée de l'Evangile, l'incarnation ne sort pas de la sphère des idées philoniennes, tandis que la notion d'un Logos sacrifiant sa vie et devenant victime pour sauver l'humanité, est parfaitement antipathique à tout l'ensemble de ces idées. Mais nous croyons avoir montré qu'elle n'est pas moins antipathique au reste du système de l'évangéliste, et qu'on ne saurait y voir autre chose qu'un emprunt plus ou moins forcé à la tradition des synoptiques et à la spéculation de l'apôtre Paul, constituant une formidable contradiction avec les principes sotériologiques de l'auteur.

Il y a, en effet, une seconde face au problème que nous étudions, dont nous devons tenir compte, quoique les recherches auxquelles ont été consacrées les pages précédentes, nous aient obligé à la laisser dans l'ombre. Malgré la profonde distance qui sépare le quatrième Evan-

gile de ses trois prédécesseurs, dits synoptiques, il y a cependant entre eux des points d'attache que l'on ne saurait se refuser à reconnaître. Nous en avons relevé quelques-uns au fur et à mesure de ce travail. Il est certain que l'auteur du quatrième Evangile a connu les synoptiques, spécialement Marc et Luc, ou tout au moins qu'il a connu les courants traditionnels dont ces Evangiles sont pour nous les représentants attitrés. Mais cette connaissance ne semble pas avoir exercé une grande influence sur les conceptions dogmatiques et philosophiques qu'il préconise. On le comprend aisément. Les Evangiles synoptiques n'avaient pas la prétention d'exposer des conceptions de ce genre. Le dédain qu'ils professent pour la « sagesse de ce monde, » est d'une toute autre nature que celui dont le quatrième évangéliste fait étalage. Ils n'opposent pas, comme lui, à la science païenne des choses, acquise en dehors du concours divin, la sagesse du monde d'en haut, résultant d'une intuition spéculative; ils se bornent à dresser, en face de la manière juive ou païenne de comprendre le but de la vie, le Royaume de Dieu, royaume purement religieux et moral, tout de foi, d'espérance et de soumission au Père céleste. Sans aucun doute ils rattachent la prédication du Christ aux idées régnantes dans leur entourage sur la nature et la destinée de l'univers, et tout spécialement à la croyance générale à une parousie prochaine; mais il n'y a pas de relation nécessaire entre leur enseignement religieux et moral et leur conception de l'univers. On peut aisément séparer les deux éléments, même dans les passages où les perspectives de la parousie captivent puissamment l'esprit des auteurs, sans que l'élément religieux et moral ait à en

souffrir le moins du monde. C'est là un des caractères distinctifs des synoptiques, également propre peut-être à la plupart des livres sacrés, et qui explique leur merveilleux empire sur les esprits les plus divers et les civilisations les plus différentes. Le Royaume de Dieu de l'Evangile est parfaitement indépendant de la conception plus ou moins judéo-chrétienne, dans laquelle il est comme enchâssé par les trois premiers évangélistes.

Profitant de cette propriété des synoptiques le quatrième évangéliste a laissé de côté, sans même s'en occuper, leurs idées sur la nature et l'histoire du monde. Il avait bien mieux que cela à offrir à ses lecteurs ! Il leur a emprunté quelques-uns des principes constitutifs du Royaume de Dieu, auxquels il se chargeait de donner une portée bien autrement relevée en les faisant entrer dans le moule de sa spéculation, et il a pris chez eux un certain nombre de récits épisodiques dont il a le plus souvent fait un usage très-arbitraire. Car il est à remarquer que le quatrième Evangile se sépare de la tradition synoptique sur toutes les grandes questions de l'histoire de Jésus, et qu'il ne s'en rapproche que dans certains détails. Nous avons indiqué en passant quelques-unes de ces appropriations, ainsi que les transformations auxquelles elles ont été soumises, par exemple certains détails de la résurrection de Lazare, le récit du baptême, l'assimilation de Jésus à un fiancé et de l'évangile au vin, et bien d'autres. Ajoutons-y le fait que le quatrième évangéliste, malgré sa parfaite indifférence à l'égard de la réalité historique, concrète, est cependant obligé d'admettre quelques éléments fondamentaux de l'histoire réelle du Christ, tels que son existence tangible dans ce monde, sa présence

en Galilée et en Judée, sa mort sur la croix, etc., et il en ressortira que l'influence des synoptiques est, malgré tout, très-sensible dans notre Evangile.

Il en est de même de l'influence paulinienne. Le quatrième Evangile implique l'existence antérieure de la théologie paulinienne. Non seulement il y a des passages qui rappellent assez vivement des passages analogues des épitres de Paul, par exemple, 8, 32 et Gal., 5, 1 ; — 8, 34 et Rom., 6, 16 à 17 ; — 8, 35, et Gal., 4, 30 à 31 ; etc., mais encore l'évangéliste suppose résolues des questions qui étaient brûlantes à l'époque où parlait l'apôtre des Gentils. Le grand conflit entre les stricts observateurs de la Loi et les partisans du salut par Christ, entre les orthodoxes et les libéraux du temps, est calmé, ou tout au moins si bien relégué au second plan, que l'auteur du quatrième Evangile n'éprouve plus même le besoin de s'en occuper. Il appartient sans restriction au parti des Gentils ; le rôle qu'il assigne au Judaïsme et le jugement qu'il porte sur les Juifs qui ne se sont pas convertis au Christianisme, indiquent assez quelles sont ses dispositions. De plus, c'est bien à la théologie paulinienne qu'il faut rattacher la doctrine du Christ-victime, son assimilation à l'agneau pascal portant les péchés du monde, et procurant par sa mort une vie nouvelle à l'humanité.

En présence de ces résultats acquis après un sérieux examen des textes évangéliques, est-il besoin d'aller chercher ailleurs que dans l'action combinée de la philosophie judéo-alexandrine, modifiée par son évolution interne, et des traditions synoptique et paulinienne, les éléments constitutifs du quatrième Evangile ? Faut-il rechercher jusque dans le gnosticisme des analogies beau-

coup moins intimes et moins nombreuses, pour établir un rapport de parenté directe entre notre Evangile et le mouvement gnostique? L'apparition à peu près simultanée de ces deux produits du syncrétisme chrétien paraît établir de prime abord une certaine probabilité en faveur de l'hypothèse. On peut même l'appuyer sur le fait, que les premières origines du gnosticisme remontent certainement à une époque passablement antérieure à celle où les premières grandes écoles gnostiques firent leur apparition ; ainsi l'hypothèse en question ne force pas à retarder jusqu'à une époque par trop postérieure la composition de l'Evangile, afin de rendre possible l'influence supposée du système de Valentin. Malgré cela, il ne semble pas que ce soit de ce côté-là qu'il faille chercher les influences qui donnèrent naissance au quatrième Evangile. Quand on examine les rapports signalés entre l'œuvre attribuée à l'apôtre Jean et les spéculations des gnostiques, on ne tarde pas à remarquer, combien ces rapports consistent plutôt dans l'emploi commun de certaines expressions que dans la communauté de conceptions suivies. Ce sont des expressions analogues ayant une portée différente chez les gnostiques et chez l'évangéliste, par exemple les ermes ζωή et φῶς (1, 4), où quelques interprètes ont voulu voir une Syzygie Valentinienne. Le texte en question n'autorise en aucune façon une pareille interprétation, à moins d'être modifié, comme le désire M. Hilgenfeld sans raison suffisante, de façon à réunir les derniers mots du v. 3, ὃ γέγονεν, au verset 4, pour obtenir : « ce qui devint en lui « était Vie et la Vie était la Lumière des hommes. » En outre, il n'est pas parlé une seule fois dans tout le cours de l'Evangile d'une Syzygie, ni de quoi que ce soit qui rap-

pelle le rôle des couples d'êtres émanés dans le roman sotériologique dont se composent les systèmes gnostiques. Ailleurs on allégue le fameux v. 44 du chap. 8, le « Seigneur de ce monde », l'incarnation du principe du mal considéré comme le père du Judaïsme, et l'on se fonde sur ce passage obscur et isolé dans l'Evangile, pour établir une relation entre ce prince du mal et le Jehovah des systèmes gnostiques hostiles au Judaïsme, sans réfléchir que le rôle assigné par l'auteur évangélique au Judaïsme diffère du tout au tout de celui qui lui est assigné par ces gnostiques, et sans tenir compte du fait, capital cependant, que nulle part dans l'Evangile il n'est établi de différence entre le Dieu des Juifs et celui des Chrétiens pneumatiques. Pour les gnostiques ce sont deux êtres distincts, dont l'un est inférieur et même hostile à l'autre; pour le quatrième évangéliste c'est un seul et même Dieu, que les Juifs connaissaient imparfaitement, et dont la gloire a été manifestée dans toute son étendue, seulement à partir de la révélation plénière par le Logos incarné.

Quand on compare le quatrième Evangile aux systèmes gnostiques, on ne peut s'empêcher d'être frappé des très-notables différences qui séparent ces deux manifestations presque contemporaines. Quelle plus grande simplicité dans le quatrième Evangile ! Il n'y est pas question de ces échelles interminables d'être émanés, de ces créations de l'univers par une divinité bâtarde, de ces morales antinomiennes alternant avec un ascétisme insensé, de cette coexistence de deux révélations opposées l'une à l'autre, en un mot, de tout ce qui caractérise le gnosticisme au milieu des manifestations de toute espèce, auxquelles la

pensée religieuse a donné le jour dans la débauche philosophique de cette époque. Le drame du salut, d'après les gnostiques, se passe dans le ciel, et ce drame céleste est le centre de tous leurs systèmes. Pour le quatrième évangéliste il se passe sur la terre, dans la nature humaine, en vertu des dispositions du seul et unique Dieu, agissant toujours et partout par l'organe de son Logos. Les systèmes gnostiques sont une véritable mythologie renversée, dans laquelle, au lieu de ramener peu à peu par la philosophie les divinités traditionnelles à des principes abstraits, on transforme au contraire les principes et les idées abstraites en divinités plus ou moins concrètes, au moyen de l'imagination. Ce sont de vastes « Mystères », dans lesquels la pensée religieuse chercha à s'exprimer d'une manière conforme aux goûts et aux nécessités de l'époque, comme la théologie du Moyen-Age chercha à s'exprimer d'une façon plus vivante dans les Mystères théologiques ou philosophiques. En quoi le quatrième Evangile appartient-il à ce monde là? — S'il fallait d'ailleurs encore une dernière preuve de la distance qui l'en sépare, il suffirait de rappeler à quels tours de force exégétiques doivent se livrer les gnostiques qui commentèrent notre Evangile, pour corroborer leurs doctrines par un témoignage autorisé, comme on peut s'en assurer en lisant les fragments qui nous restent des Commentaires d'Héracléon, disciple relativement fidèle de Valentin.

Ce qui est vrai, c'est que l'on retrouve dans le gnosticisme certains éléments communs à tous les systèmes de spéculation religieuse de cette époque, tels que l'emploi de la méthode allégorique, la notion d'un Dieu inaccessible dans son essence, agissant dans le monde par des

intermédiaires, le dualisme moral, l'assimilation de la morale à la science supérieure, la distinction des hommes en pneumatiques et en psychiques, l'absence d'une notion précise de la personnalité et de la réalité concrète. Mais par le fait même que ce sont là des éléments communs à tous les systèmes de cette époque, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'ils soient également représentés dans le quatrième Evangile. Le gnosticisme a lui-même fait de nombreux emprunts à la philosophie judéo-alexandrine et aux manifestations congénères de la pensée humaine. Il est né dans un milieu judéo-grec, où cette philosophie était universellement répandue, et il se ressent de cette origine. Mais de même que les philologues d'autrefois avaient tort de considérer comme issues les unes des autres des langues appartenant à une même famille, provenant d'un même tronc commun, et s'étant développées indépendamment les unes des autres, de même il est inexact d'établir un rapport de filiation entre le gnosticisme et d'autres systèmes qui présentent avec lui des analogies. Ce sont les diverses ramifications d'une souche, commune à l'origine, mais dont les branches ont suivi un développement autonome. Il faut distinguer ce qui dans cet ensemble de ramifications constitue le caractère particulier du groupe des systèmes gnostiques, et l'on a pu voir par ce qui précède, combien peu ces éléments caractéristiques du gnosticisme se retrouvent dans le quatrième Evangile.

Ainsi, tout en reconnaissant les analogies générales entre le quatrième Evangile et les systèmes de spéculation religieuse, qui impliquent comme lui l'existence antérieure de la philosophie judéo-alexandrine, nous ne pensons pas qu'il faille chercher dans le gnosticisme la

source des influences philosophiques qui dominent la conception du quatrième évangéliste. Elle s'explique bien suffisamment par l'action combinée de cette philosophie et des traditions chrétiennes antérieures. Le quatrième Evangile se rapproche bien plus étroitement que le gnosticisme, de la philosophie judéo-alexandrine, sous la forme où elle nous est parvenue dans les écrits de son représentant classique, Philon. Non seulement la doctrine évangélique plonge directement dans cette philosophie — avec les développements qu'un siècle de propagation dans le milieu si complexe du monde hellénistique dut nécessairement ajouter à un système aussi propre, par sa nature vague et ondoyante, à subir des modifications, — mais encore elle s'est formée à son tour dans des conditions absolument analogues à celles qui virent éclore cette dernière. A la communauté des doctrines philosophiques vient se joindre une analogie frappante dans les conditions de développement. Ce n'est pas là une des moindres raisons qui militent en faveur de notre hypothèse.

La philosophie judéo-alexandrine ou philonienne est le résultat d'une fusion entre la philosophie grecque et la foi religieuse juive. Il s'agissait pour Philon et les siens de justifier tout ensemble leurs convictions philosophiques empruntées à la Grèce, et leurs convictions religieuses empruntées à l'Ancien Testament et à la tradition juive. Ne voulant et ne pouvant renoncer ni aux unes ni aux autres, ils les combinèrent dans un système aux apparences dialectiques, en réalité profondément mystique, plein de contradictions, résultant de la juxtaposition forcée de doctrines hétérogènes, et où prédominent tour à tour, suivant les questions qui sont traitées, et souvent sur une

seule et même question, les solutions grecques et les solutions juives. L'auteur du quatrième Evangile se trouve dans une situation absolument semblable; il n'y a que les termes de la combinaison qui soient différents. Pour lui il ne s'agit plus de fusionner la philosophie grecque et la tradition juive contenue surtout dans l'Ancien Testament, mais de fondre en un seul tout la philosophie judéo-alexandrine avec la tradition chrétienne. La philosophie judéo-alexandrine, après avoir été elle-même une synthèse, devient à son tour l'un des éléments constitutifs d'une synthèse nouvelle. Elle s'est débarrassée dans le cours de son développement d'un certain nombre de données trop exclusives; elle s'est simplifiée; mais elle a gardé cependant les contradictions internes inhérentes à son principe. A ces contradictions la tentative de fusion opérée par le quatrième Evangile en vient ajouter d'autres, qui résultent nécessairement de la nature même d'une pareille entreprise. Il n'y a pas plus de rapports entre le Logos du stoïcisme ou le *Noûs* platonicien, et l'ange de l'Eternel ou la parole de Jahvéh dans l'Ancien Testament, qu'il n'y en a entre le Logos judéo-alexandrin et le Jésus-Christ de la première tradition chrétienne. Cependant ces deux êtres ne sont d'après le quatrième évangéliste que la double manifestation du même Etre divin. Aussi les mêmes contradictions internes qui caractérisent le Logos philonien se manifestent-elles dans le Christ-Logos du quatrième Evangile. Malgré le désir de l'évangéliste d'assimiler complétement le Christ de la tradition au Logos de la spéculation, la nature purement humaine du premier reparaît continuellement. C'est cette contradiction qui domine tout le quatrième Evangile. C'est elle qui nécessite

l'emploi constant de la méthode allégorique, pour rendre possibles des interprétations qu'une exégèse rationnelle n'aurait jamais tolérées; c'est elle qui implique l'absence totale des notions de personnalité et de réalité concrète dans l'histoire du Logos.

On ne saurait assez insister sur l'importance capitale de la double combinaison — on serait tenté de dire, confusion — qui a donné naissance au Logos philonien et au Logos johannique. Elle a dominé le développement tout entier de la dogmatique chrétienne. En lançant dans le monde sa conception du Logos, qui est à la fois partie intégrante de Dieu et organe extérieur à Dieu de l'activité divine dans l'univers, Philon a ouvert la voie aux innombrables spéculations qui devaient aboutir à l'élaboration du dogme trinitaire. En combinant le Logos philonien avec le Christ de la tradition évangélique, l'auteur du quatrième Evangile a inauguré la série des spéculations, qui aboutit à l'affirmation de la parfaite divinité et de la parfaite humanité du Christ. Les contradictions qui étaient à la base de ces deux conceptions se sont maintenues dans tout le cours du développement. C'est là ce qui donne à ces études sur le Logos un intérêt plus vaste et une portée plus grande qu'à mainte autre question du même genre.

TABLE DES MATIÈRES

Saint-Denis. — Imprimerie J. Bronhin, rue de Paris, 94.

PARIS. — Imp. Ve P. LAROUSSE et Cie, rue Montparnasse, 19.



